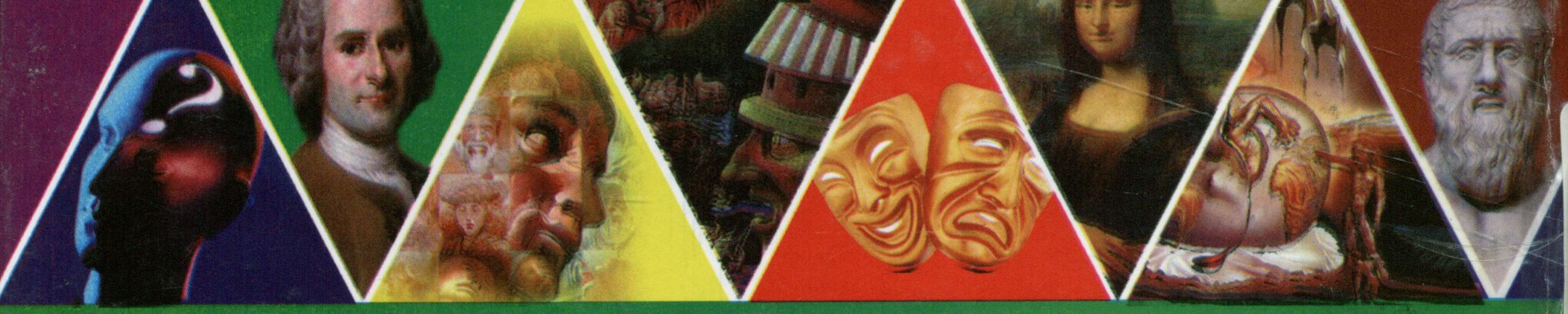
دراسات فى الميتافيزيقا

الفلسفة العامة





تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ - الإسكندرية

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة العامة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دراسات في الميتافيزيقا

الفلسفة العامة

دكتورة

راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة العامة

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 – الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾

صدق الله العظيم

﴿ سورة الشمس ﴾

مقدمة

الدراسة فى الفلسفة العامة- دراسة تتسم بالعمومية والشمول وتتعرض للبحث فى قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها الرئيسية مثل الحرية، والضرورة والعلية، والجوهر وغيرها من موضوعات تمثل أساس البحث فى الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر.

وفى ضوء البحث فى مجال الفلسفة العامة، نعرض فى كتابنا "دراسات فى الميتافيزيقا " "الفلسفة العامة" لخمسة موضوعات تمس جوهر الفكر الفلسفى وتبحث فى بعض قضاياه المتعددة ذات الأهمية لكل باحث فى مجال الفلسفة فنعرض لمشكلة تطور فكرة الوعى وبزوغ فلسفة الوجود، التى تعد المدخل إلى الفلسفة المعاصرة خاصة ما يتعلق منها بالوجود وبعد عرض هذا البحث نتطرق إلى البحث فى مشكلة المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر منذ فجر التاريخ اليونانى، وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر متعرضين فى ذلك لشرح الآراء والنظريات التى أدلت بدلوها فى تفسير جوهر الوجود وأصل العالم من المنظور الفلسفى، ثم نعرض بعد ذلك فى دراسة ثالثة للصلة بين الوجود والمعرفة، وهى من المشاكل الهامة التى تطرح ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره ومن خلالها نتعرض لدراسة الفيلسوف باركلى رائد الفلسفة اللامادية، وتبرز مشكلة الألوهية والصلة بين الفلسفة والدين من خلال عرض الدراسة الرابعة من هذا الكتاب وهى خاصة بتصور فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقى فى صياغة المذهب العقلى وتتمثل الدراسة فى بحث الصلة بين الفكر والعقيدة، مع عرض متنوع للصلة بين الفلسفة والدين عند مجموعة من فلاسفة المدرسة الديكارتية، ودور الألوهية فى بناء مذاهبهم العقلية.

أما الدراسة الخامسة والأخيرة فتتعلق بضرب جديد من ضروب الفكر الفلسفى المعاصر، ألا وهو فن الحياة أو الحكمة فنعرض لهذا اللون من الفكر الفلسفى المتميز بالحكمة مع التمثيل بآلان مؤسس فلسفة "الحكمة أو فن الحياة" من وحى تأملاته الواسعة فى الفلسفات القديمة......

وبعد، فهذه الموضوعات الخمسة، وإن كانت تمثل القليل مما تنطوى عليه الفلسفة من قضايا ومشكلات وموضوعات إلا أننى أرجو أن أكون قد نجحت فى عرض هذا القليل على المستوى الفلسفى، وأن أكون بعرضها قد سرت على طريق الميتافيزيقا الخالد مستلهمة من تأملاتها العميقة، وقضاياها الإنسانية الحية كل ما أكتب والله الموفق إلى سواء السبيل.

المؤلفة

الفصل الأول

الحياة الباطنية
وتطور فكرة الوعى

تمهيد

تلعب الحياة الباطنية للإنسان دوراً خطيراً فى بناء حياته النفسية والعقلية والاجتماعية.

وإذا كانت الحياة العادية (الخارجية) تمر بنا وهى تحمل لنا الكثير من الحوادث والمواقف التى ننجذب لها ونتجاوب معها، فإن مفتاح سلوك الفرد وأفعاله إنما يكمن فى هذه الحياة الباطنية التى تضم ذاته، بكل دوافعها وانفعالاتها وآمالها، كما تجمع شتات أفكاره الحقيقية التى قد تطفو سواء بإرادته أو بغيرها.

ولما كان الإنسان هو ذلك الكائن الذى يتنازعه جانبى العقل والعاطفة، ولا يستطيع الاستغناء عنهما، فمن ثم كان لهذان الجانبان أهميتهما فى حياته ذلك أنه لا يستطيع أن ينفصل بأى جانب منهما دون الآخر، فالشخص العقلانى لا يستطيع أن ينكر عاطفته أو يزدريها، وهل يستطيع أن ينكر شحنه العواطف فى ذاته، كما أن الشخص العاطفى يفكر جيداً حتى ولو اتسم تفكيره بطابع عاطفى فالفكر مستمر مع الإنسان منذ أن حباه الله العقل وأخذ يفكر، كما أن العاطفة تستمر فى جيشانها طالما كان هناك إنسان عاقل؛ لأنها مصدر حياته إن لم تكن هى حياته الباطنة برمتها.

وإذا كان أتباع المذهب العقلى قد وجهوا نظر الإنسان إلى الاهتمام بالعقل وعلى رأسهم ديكارت الذى أعلى من قيمته وافتتح باسمه عهداً جديداً فى تاريخ الفكر الفلسفى، فأولى عملياته أهمية كبرى فى تصحيح مسار فكر الإنسان، وفى تسخير الطبيعة من حوله، فإنه مع ذلك لم يغفل الجوانب الباطنية الإنسان وإن كان- بمنطق مذهبه- قد عزل الفكر داخل نفسه، فهو يقول فى أهمية أفعال العقل:

"إن جميع الأفعال العقلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل هي عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط"[1].

إن هذه العبارة التى قالها ديكارت فى مؤلفه العقلى "قواعد لهداية الذهن" إن هي إلا دعوة لاتباع طريقين لا ثالث لهما لضمان سلامة الفكر، وذلك حتى لا يخشى الإنسان الزلل، وعبارة "دون أن نخشى الزلل" ما هى إلا إشارة ضمنية إلى دافع الخوف من الخطأ، وهو دافع متعلق بالنفس الإنسانية، وفى هذا الموضع، وكذلك فى غيره من مواضع كثيرة فى التأملات الميتافيزيقية يحاول ديكارت التأمل العقلى من خلال إمعان النظر فى الوجود، وجود الذات، ويكفى شاهداً على اهتمام ديكارت العقلى بالذات أنه حاول إثباتها فى المرحلة الأولى من الكوجيتو فعن طريق اثبات وجود نفسه (التى أثبتها عن طريق الفكر) توصل إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهى ومن ثم أثبت وجود العالم المادى، كما جعل الفكر صفة من صفات النفس وكأنه بذلك يحاول أن يجمع بين العقل والروح بوضع الفكر وهى أسمى تصور له فى النفس أو الذات التى بدأ بها فلسفته العقلية، وقد يعترض على وجهة النظر هذه بدعوى أن ديكارت قد بدأ عقلانيا منذ البداية وأن استخدامه للذات أو تحليلها والوقوف عندها لم يكن بغرض الإشارة إليها فى ذاتها وإنما كانت الإشارة إليها فى معرض إثبات الفكر باعتباره الحقيقة النهائية لمنهج ديكارت العقلى، غير أننى ومع ذلك، ألوح من طرف خفى إلى أن ذكر الذات فى الغالبية العظمى من نصوص التأملات مثل قوله: "أن وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس" وكذلك قوله: "لقد تولدت فى ذهنى تلك الخواطر التى لم

(1) Decartes.R: Regles pour la Direcrtion de L'ESPRIT.A.T, Paris 1896-1910. Tome 10 Regla 3 P 363.

أستمدها إلا من طبيعتى وحدها حين عكفت على النظر فى وجودى" (1).

وكذلك "أن شيئا يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويفكر ويتخيل.. وصفة أخرى من صفات النفس هى الإحساس... وصفة ثالثة من صفات النفس هى التفكير" (2).

ومن النظر فى هذا النص نرى أن ديكارت يخص النفس (الذات) بصفات كالشك والفهم والتصور والاثبات والنفى والتخيل ثم يضيف إليها الإحساس تلك الصفة الهامة فى الذات، وفى النهاية يصفها بالفكر مما يشير إلى اهتمامه الخفى بالذات الإنسانية.... ومما يؤيد ذلك أن الفلسفة الأولى عنده التى كانت تعنى الحكمة، كانت لا تقف عند حد التبصر والنظر فى الأمور فحسب بل كانت تعنى المعرفة النظرية المتكاملة لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه بهدف تدبير حياته وحفظ واختراع جميع الفنون، وهنا يحتك ديكارت بالحياة ويحاول أن يمارسها من خلال الحكمة التى خالفت المعنى العام لفلسفة أرسطو التى كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود، أى العلم بخصائص الوجود الجوهرية.

لقد رفض ديكارت ذلك المبدأ الذى يؤكد على الوجود، ولم يعر اهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود، ومن ثم رأى أن تكون نقطة البدء فى المعرفة هى الذات Moi التى تمتلك القدرة على المعروفة عن طريق وعى الذهن وانتباهه.

هكذا يشير ديكارت العقلانى، ومن خلال تطبيق منهج العقل والتصورات إلى الذات فيما بين السطور مما يدل على أهميتها باعتبارها

---

(1)Decartes.R: Meditations Metaphysique Medit 2 P35. Librairie Hachette paris 1963.

(2) Ibid P 39.

مصدر التصور والتخيل والرفض والقبول وغيرها من الأفعال العقلية، فضلاً عن كونها مصدر الإحساس والفكر الذى يعد صفة أساسية لها.

وعلى هذا النحو يشير ديكارت إلى الذات، كما أشار إليها غيره من الفلاسفة على مر العصور، فقد كانت الذات مثار بحث الإنسان وجدله منذ نشأته الأولى.

والإنسان شخص اجتماعى Social يفكر فهو ليس الفرد؛ لأنه يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق فى المجموع.

وربما يحيا الإنسان داخل الكل بيد أنها حياة مؤقتة تمليها عليه جذب الحياة الخارجية البراقة، وعنفوان الرغبة، والتشوق لبريق الحياة الاجتماعية إذ سرعان ما يعود الإنسان بعد جولته الخارجية إلى ذاته، يحيا حياته الخاصة الباطنية، ذلك يعنى أن وقع الحياة الخارجية وبريقها الأخاذ لا يحول بين الإنسان وبين حياة ذاته الباطنية؛ لأنه لو حدث وتنازل عن مكونات هذه الحياة الخفية وذاب فى الكل أو تكشف أمامهم بحقيقته لتنازل بذلك عن شخصه أمام التيار الجارف للعالم بما يحمله من مغريات.

وهكذا يصبح الإنسان الجاد الحقيقى هو الذى يستل ذاته لحظات بعيداً عن ضوضاء الحياة وبهرجها فيعايشها، ويعانى مشكلاتها الداخلية فى تأمل عميق حتى يتمكن بعد ذلك من التعامل مع الحياة الخارجية وقد ازداد خبرة وسعة أفق.

إن الإنسان فى محاولة دءوب لتجنب متاعب الحياة ومخاطرها، ولهذا فإنه دائماً فى حال لجوء إلى الداخل حتى ينعم براحة الضمير وهدوء النفس، ولا يعنى هذا الداخل أن يصبح الإنسان منعزلاً، عازفاً عن الحياة بصفة كاملة، وإنما يعنى أنه يفضل أن يظل فى حدود أعماقه لأنه يعلم أن فى مواجهة العالم الخارجى موقف وقرار وما

يستتبعهما من قلق وحيرة وتردد ، وفى تلك الأثناء يحاول الإنسان استخدام عقله حتى يتمكن من حسم مواقف الحياة التى تعترضه، ولما كان الإنسان فى حاجة دائمة إلى الأمان والطمأنينة فقد آثر العزلة، وانغلق على نفسه فإن العقل أحيانا ما يتأخر فى اسعافه إزاد بعض المواقف، كما أن قرارته أحياناً مما تجلب عليه الحيرة والتردد أو تدفع به إلى "الهاوية" على حد قول الوجوديين.

وهكذا يحيا الإنسان يتجاذبه صراعاً دائماً بين ما تمليه عليه ذاته، وما تجبره عليه مواقف الحياة، التى إذا ما تطلع إليها وحاول اجتيازها تعرض للمخاطرة أو المجازفة ولهذا فانه يحاول تجنب متاعب الحياة فيلجأ إلى ذاته لكى يحتمى بها.

ولكن هل يعنى ذلك أن يصبح البعد الداخلى له (الذات) مظهراً من مظاهر الهروب من العالم الخارجى الذى يتهدده كما أن عودته لذاته تمثل حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان، تلك الطبيعة التى تبعد عن المركز، وتخرج عن الذات، وتندمج فى العالم الخارجى"(1).

حقيقة أن الإنسان يخرج من ذاته، لكن لا يلبث أن يعود إليها مرة ثانية، ويقود موضوع الباطن الإنسانى إلى تطرق موضوع البحث الوجودى فى ذات الإنسان فالرؤية الوجودية إلى الذات- فى ضوء ما سبق- لا تعنى العزلة أو الانطواء بقدر ما تعنى الرؤية المعاشة للذات، واختبار قواها، ومعرفة أسباب شجونها، فالإنسان يحيا وجوده المتشخص بالفعل والثقة والأمان..... فالعودة إلى الذات لا تعنى اليأس لكنها عودة الأمل إلى اليائس، ولا تعنى القيد بل تعنى الحرية،

---

(1) Lavelle,. Louis : The Dillemma of Narcissus. Translared by William Gairdner, London, George Allen 1973 P 77.

فالإنسان فى الوجودية يعود إلى ذاته بهدف التمتع بالحرية التى يمارسها فى الخارج.

ووفق هذا المفهوم يصبح الوجود إيجابيًا فى مواجهة الأحداث، فلا يعرف السلبية أو الانطواء.

يقول لافيل: "إن الفعل هو ذلك الشيء الذى يحطم وحدة الذات "عزلة الأنا" لأنه ينفذ إلى صميم العالم الخارجى محققاً بينها وبينه ضربًا من ضروب التوافق" (1). على شريطة أن يعود هذا الفعل الذى يواجه الكون إلى باطن الذات وهو أكثر خصوبة وتفهماً لمواقف الحياة وغلوائها.

الشخص بين الماهية والوجود:

لقد ذهب ديكارت إلى التأكيد على البعد العقلى بعبارته المشهورة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" Pense donc Je Suis فربط بذلك بين الفكر والوجود برباط لا ينفصم، وأعلى من شأن الفكر العقلى بل اعتبره دليلاً على الوجود، الذى تصوره أرسطو وجوداً عاماً، فأرسى دعائمه واتخذه موضوعاً للميتافيزيقا، كما ميز بين فكرة الماهية Essence والوجود Existence.

وسبق أن عرفنا من تاريخ الفلسفة أن الماهية- كما تصورها أرسطو- هى أمر عام؛ لأنها مجموع الخصائص النوعية التى تخص النوع كله، وليس فرداً بعينه، والنوع هو ما ينطوى تحته الأفراد.

وبصفة عامة فقد ذكر فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو الماهيات أو المعانى العامة واعتبروها موضوع الفلسفة والعلم كذلك، وهكذا نادوا بالمعانى الكلية وأنكروا الأفراد المشخصة

---

(1) Lavelle Louis: Del ' Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

تشهد بذلك فلسفاتهم فقد قرر أرسطو ألا علم إلا بالكلى؛ لأن الأفراد لا حصر لهم، كما بحث سقراط عن الماهيات التى تمثلت فى تعريف الفضيلة والعدالة والحكمة.

وهكذا تصبح الماهيات هى موضوع البحث فى الفلسفة والعلم معاً وقد ظهرت فلسفة الماهيات فى صور متعددة حسب المذاهب التى نادت بها، فقد ذهب أفلاطون إلى أن الماهية هى (المثال) أو المثل التى تقوم فى عالم مفارق للواقع المحسوس أو عالم الأشباح، وأن الأشياء والأفراد تتكون على غرارها فهى تمثل نسخاً منها، أما أرسطو فقد جردها من الأفراد ووضعها فى العقل الإنسانى، ولا تستمر فيه إلا بواسطة العقل الفعال، أما ابن سينا فقد تصور وجودها فى عقول مفارقة، فى حين أشار القديس أوغسطين إلى وجودها فى العقل الإلهى، وهكذا تذهب هذه الآراء إلى أن الماهية أسبق من الوجود.

والسؤال الذى نود طرحه هنا هو: هل أغفلت فكرة العقل التى أخذت مسيرتها منذ اليونان وحتى مطالع العصر الحديث وجود البعد الذاتى أو الشخصى للإنسان؟

وهل يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره حيوانا ناطقاً أو عاقلاً دون إلقاء الضوء على بعده الداخلى النفسى أى باعتباره كائناً موجوداً متشخصا له حياته الداخلية ملتقى الدوافع والحاجات؟

لقد دأب الفلاسفة بصفة عامة على إعطاء العقل والفكر الأهمية الكبرى فى حياة الإنسان فأخذوا يشيدون المذاهب الضخمة فى المعرفة، ويمجدون العقل وملكاته، وفى بحثنا هذا فلن نتجه إلى البعد عن الفلسفة، فنلغى فكرة العقل تماماً، كما لن نغالى فى الدخول فى مناهج علم النفس متغافلين جانب العقل ومركزين على البعد الداخلى للإنسان، لكننا سنحاول أن نقف فى منتصف الطريق بين الإنسان

والحياة، بين النفس والعقل، أو بمعنى آخر بين التفكير العقلي باعتباره حاجة ضرورية ملحة، وبين الحاجات الشخصية للإنسان التي يتمركز فيها وجوده الفكري والنفسي معاً.

ومع مطالع العصور الحديثة، وبعد أن قاسى الإنسان من ويلات الحربين العالميتين ظهر في أفق الفلسفة العقلية أو الماهوية ثمة اتجاهاً جديداً مغايراً للنظرة التقليدية للإنسان (الماهية ثم الوجود)، وهي النظرة التي ذهب إليها الفلاسفة منذ مطلع عهد الفلسفة، فقدم الوجود على الماهية معتقداً بأن الإنسان هو وجوده، بل وجودا قبل أي شيء، ومن ثم تصور أتباع هذا الاتجاه أن الإنسان هو وجوده الفعلي المشخص، وحتى مع فرض كونه كائنا مفكراً أو عاقلاً فإنه لا يستطيع الانسلاخ بعقله وتصوراته عن باطنه العميق الذي تربض فيه غرائزه ودوافعه، وتزدهر فيه أحلامه في الحياة.

وهكذا قدم هذا الاتجاه الجديد إنساناً يبدأ وجوده من وجوده ذاته، لا من ماهيته أولاً، وبذلك انطلق الشخص صاحب البحث عن الحقيقية العقلية يبحث عن حياته النفسية الباطنة- من خلال فكر الوجوديين في الآونة الأخيرة – وبعد أن تمكن من السيطرة على ملكات عقله وسخرها لمصلحته وأمنه، وسعى في تعميق الجدل حول نفسه ذاتها بعد أن كان في جدل مستمر مع عقله، ولقد أثبتت تجربته العملية أن عقله لا يمكن أن يحيا في عزلة عن شخصيته الباطنة أو ذاته الداخلية.

والواقع فإن أي تصورات ينسجها العقل إن هي إلا رد فعل لما يعتريه من الداخل، فليس هناك فصلاً حاسماً أو فجوة عميقة بين ما يفكر فيه، وما يأمل فيه فمن ذا الذي يفكر بعقله في استقلال عن أعماقه النفسية، ومن ذا الذي يستطيع وضع الحلول العقلية لمواقف حياته

بدون أن يعود إلى سؤال وجدانه والحياة مع متطلبات ذاته، وهكذا فالفصل ليس نهائياً بين ما يفكر فيه المرء، وبين ما يأمله، فالتفكير العقلي وثيق الصلة بالبواعث والدوافع الداخلية فى نفسه، إنه الصرخة الداخلية التى تريد تأكيد وجوده وتدفعه إلى الفعل الذى يحدد سلوكه وتصرفاته من خلال العالم الخارجى الذى يحاول الرحيل عنه إلى عالم الذات المستغلقة برهة ريثما يختبر باطنه، ويحتك بجهده الذاتى، ويضطلع بمسئوليات حياته.

ويقابل الذات الإنسانية، الوجود الخارجى الظاهرى، والواقع أن البحث فى أعماق الذات يقابله بحثا فى الوجود الخارجى فالذات لا تتعامل مع نفسها، ولا تتشرنق داخل رغباتها وتنعزل، وإلا فما جدوى الدراسات الوجودية التى تبحث فى المسئولية والحرية والقرار والمصير، إن جميع هذه الكلمات تفقد معناها الواسع لو انغلقت الذات على نفسها، فى حين أنها تظل نابضة فعالة فى مواجهة العالم الخارجى.

وهكذا تذهب الوجودية المعاصرة إلى البحث فى الوعى بالأنا ومشخصاتها الفردية، ولهذا فإنها تبدأ بالفنومنولوجيا التى تصف المواقف المعاشة فى كل فرديتها.

وعلى هذا النحو يبرز التمايز بين الحياة الباطنة كما يدرسها الوجوديون ونظيرتها كمادة يدرسها علم النفس، فالدراسة الأولى تعد ضرباً من ضروب ممارسة الواقع المعاش، ومن ثم فهى دراسة شخصية بحتة تهم ذاتاً بعينها، ولهذا فنحن نجد أن معظم الفلاسفة الوجوديين أدباء، لأنهم يعبرون عن فكرهم الخاص وتجربتهم الذاتية من خلال ما يسيل مدادهم به من شجون، وبلغة فياضة بالعاطفة، مفعمة بالوجدان فى حين أن الدراسة النفسية، وإن كانت تهتم بنفس الموضوعات التى يدرسها الوجوديون مثل الدوافع والانفعالات وغيرها، بيد أنها تبحث

باعتبارها علماً عما هو عام أو كلى أى تبحث فى نهاية الأمر عن الماهيات أو القوانين .

وفى ضوء ما سبق تعد الوجودية مذهباً إنسانياً على حد وصف سارتر لها[1]. فالفعل الوجودى لا يحدث من فراغ؛ لأنه إنما يكون أثراً لظروف البيئة ، والذات الإنسانية ، وهنا ينشأ الخلاف بين هذه النزعة ، وبين الفلسفة العقلية أو فلسفة الماهيات التى تهتم بمجرد التصورات والبحث فى الماهيات فحسب، فتصبح الموضوعات التى تبحثها الوجودية موضوعات غير مألوفة فى نظر الفلاسفة العقليين؛ لأنها تعنى بموضوعات الساعة ، أو مشلكة الإنسان فى واقعة المشخص الحيوى، فلا تقتصر على مجرد دراسة القوانين والمذاهب العامة التى تخص الأنواع أو الماهيات.

لهذا تصبح الوجودية- فى ضوء هذا المعنى- فلسفة للواقع لأنها تدرس الإنسان من حيث كونه موجوداً ، والوجود لا ينفصل عن الفكر بأى حال من الأحوال، بل لعل الفكر هو الذى يعبر عن الوجود ، ويبلور مشكلاته.

إن معظم الفلاسفة الوجوديين يهاجمون المذاهب العقلية لأنها تفكر من خلال البعد عن الواقع، وهم واقعيون كما أنها تنسج نظرياتها بدون إرادة الإنسان، ومن ثم فإنه لا يتقبلها بسهولة ، وحتى إذا تمكن من دراستها فإنه لا يستطيع تطبيقها عملياً فى حياته.... هكذا يعبر الفلاسفة الوجوديوين الأدباء مثل كيركجارد وسيمون دى بوفوار الأديبة الفرنسية ، وسارتر وغيرهم.

---

(1) Sartre.J.Paul: L'Existentiatialisme est Humanisme Paris. Nagel 1946. P35.

وهكذا تصبح الفلسفة الوجودية الجديدة هى روح ونبض الفكر الفلسفى؛ لأنها تضم بين طرفيها قلب ينبض من الداخل، وعقل يفكر من الخارج ويحتك بالكون لكى يمتلكه فالحق أن النظريات والمذاهب الفلسفية ليست جديدة على أى واحد منها، إنها فلسفته مع الحياة، ومع نفسه؛ لأنها الوعى بالوجود وبالحياة، ونحن لن نستطيع بلوغ ما نريده ما دمنا نعجز عن سبرغور الذات وفهم متطلباتها، وتلمس خوفها وجزعها، وتلبية آمالها، فالإنسان الذى يحيا فى عزلة تامة مع نفسه يكون فى مسيس الحاجة للعالم الخارجى، وللموجودات الأخرى، وهكذا تصبح الفلسفة على حد قول لافيل: "ليست إلا ذلك المجهود الفكرى الذى نحاول به أن نصل إلى منبع الوجود فى أعماقنا، ذلك المنبع الذى يبدو إنه قد فرض علينا دون اختيارنا، ومع ذلك فنحن نقبله ونتحمل أعباءه" (1). وعلى هذا النحو تصبح الصلة بين داخل الإنسان وخارجه هى من قبيل العلاقة أو الفعل الذى يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا؛ لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجى فيتحقق بينها وبين الكون ضرباً من التوافق" (2).

الذات والفعل والوجود:

وعلى هذا النحو يعبر لافيل عن أهمية الفكر الذى يعبر عن باطن الذات فالفكر الذى يتجسد فى الفعل أو القرار أوالسلوك الذى يتخذه المرء تجاه أحداث العالم إنما يخلق ضربا من التوافق والألفة بينه وبين العالم الذى يعيش فيه، ذلك الفعل الذى يثرى الذات ويسعدها ويجعلها أكثر عمقاً ونجاحاً؛ لأنه لا يدفع بها إلى السلبية أو

(1) Lavelle Louis: Le Moi et Son Destin Paris. Aubier 1936. P 105.

(2) Lavelle Louis: De L ' Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

الانكماش، تقول الأديبة الفرنسية سيمون دى بوفوار: إن فكر هيجل الذى قرأناه فى المكتبة الأهلية فى باريس، والذى أشعرنى بالطمأنينة لم يفدنى بشيء عندما وجدت نفسى فى الشارع، أمارس حياتى" (1).

وهكذا فقد مارس الوجوديون الحياة مع الذات وانطلقوا من خلالها يعبرون عن فكرهم المشوب باليأس والحيرة والقلق فاندفعوا يبحثون عما يدور داخل الذات.

ولقد ظل الفكر مستمراً يعبر عنه وجدان المفكرين الوجوديين، حتى لقد أصبح فكراً خاصاً بكل منهم فالمعرفة مثلاً عند سارتر تجعل العالم على حد تعبيره: " عالما لذاتى" Monde Pour Moi، أى يصبح هذا العالم الذى تحول ملكا لى، فتصبح معقولة أو تمثل الوجود الحقيقى والواقعى... وهكذا يبرز الفكر هنا فى صورة الفينومنولوجيا عند سارتر، الذى يرى أنه ليس من الضرورى أن يفكر الإنسان فى العالم من حيث هو كذلك، أى من حيث ما هو موجود فى الواقع، لكنه قد يصبح ضرباً آخر من التفكير الذاتى الخاص بصاحبه، أى يصبح فى لغة الوجوديين مشروعاً Projet وبذلك تختلف الأفكار من شخص لآخر حسب اختلاف مشاريعهم وتطلعاتهم، فالوجوديين يخلقون العالم حينما يخلقون أنفسهم، وعالمهم الوحيد هو عالم من صنع الوجدان، والوجدان لا شيء "فالموجود لذاته هو اللاشئ الذى به توجد الأشياء" (2).

وتأسيسا على ما سبق فقد لفت الوجوديون الأنظار إلى وجود حياة عاطفية وجدانية غفلت عنها الفلسفات التقليدية التى كانت ترفض

---

(1) De Beauvor. Simone de: Pour une Morale de l'ambiguite Paris. Gallimard. 1970 p 39.

(2) Sartre.J.Paul: L'Etre Neant Gallimard Paris 1943. P230.

أن تتنازع الفيلسوف عواطفه أو رغباته، أو تؤثر عليه انفعالاته مثل الخوف والقلق، واليأس والرجاء وغيرها من موضوعات يختص بها مجال علم النفس أكثر مما تختص بها الفلسفة، لكن الفلاسفة الوجوديين يرون أن هذه المشاعر الفياضة عند الإنسان هى الوجود نفسه وهى وسيلة اتصال الإنسان بالعالم حوله أى وسيلة ربط الذات بالعالم الذى يحيا فيه الآخرون، ولقد بين لنا الفلاسفة الوجوديون أمثال كيركجارد وهيدجر إلى سارتر أن القلق، والضجر والغثيان من بين المشاعر الذاتية التى لها معنى فى الفلسفة" (1).

مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر:

تتشعب المسالك والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التى تبدأ تاريخيا منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد صنف بوشنسكي فى كتابه القيم "تاريخ الفلسفة المعاصرة فى" الفكر إلى ستة اتجاهات رئيسية هى على التالي:

1- الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.
2- الفلسفة المثالية التى برزت فى اتجاهيها الكانتي والهيجلي.
3- الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهى ما يطلق عليها اسم اللاعقلانية الحيوية وقد مثلتها فلسفة "بيرجسون".
4- فلسفة الظواهر أو الفينومنولوجيا، ويمثلها إدموند هو سرل وغيره من الفينومنولوجيين.
5- الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودى الذى برز فى الفكر المعاصر ويمثله "هيدجر" و "سارتر".

---

(1) Macquarrie.J: Existenialism, Apelican Book, New York 1972 P230.

6- ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينوية عند "صموئيل الكسندر" و "الفرد نورث هوايتهد" و"هارتمان" (1).

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمى إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة، فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الاتجاه المثالى والاتجاه الغير مثالى، ثم اتجاه ثالث لا ينتمى إلى أى من الاتجاهين السابقين، يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية الجديدة الممثلة فى الكانطية أو الكانطيين الجدد، والهيجيلية الممثلة فى مدرسة أكسفورد، والمثالية الأمريكية.

أما الاتجاه الثانى فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، وكذلك الفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفة التى لا تنتمى لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية والفينومنولوجية وميتافيزيقا الكنيونة (2).

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكى، وكذلك الدكتور عزمى إسلام يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، إنها على ما يذهب الدكتور عزمى إسلام، لا تمت بصله لا للاتجاه المثالى، ولا لغير المثالى، وسوف نحاول فيما يلى إبراز معنى الفكر الفلسفى الوجودى، وخصائصه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التيار الفكرى المعاصر الذى قدمنا له.

---

(1) Bochernski.I.M: La philosophie (Contemporaine) en Enrope Paris, Payot 1951,P 40-41.

(2) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت ص35-36.

خلاصة:

الوجودية هى تيار فكرى معاصر، ومذهب محدد فى الوجود يعنى أن وجود الإنسان سابق على ماهيته، ومن ثم فهى فلسفة تهتم بالوجود المشخص وتجعله موضوع الفلسفة، كما تنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التى كانت موضوع بحث فلسفات الماهية، ولذلك تختلف الوجودية عن غيرها من الفلسفات التى تبحث فى الماهية.

والماهية هى تصور عام أو كلى للوجود أو الموجودات؛ لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته الذى ينطوى تحته الأفراد وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط، أو أفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو المعانى العامة، ومن هنا انطلق "سقراط" إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمة، ثم جاء "أرسطو" وقرر أنه لا علم إلا بالكلى؛ لأن الأفراد لا حصر لهم.

وفى ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الوجودية هى ذلك التيار الفلسفى الذى عارض الفلسفات برمتها مسبقاً الوجودعلى الماهية.

وترى الوجودية أن وجود الإنسان هو ما يفعله، ومن ثم تصبح أفعاله هى التى تحدد وجوده، وبالتالى يمكن قياس الفرد بأفعاله، فيصبح الوجود الإنسانى هو ما يفعله الإنسان، ويأتى هذا المنهج على نقيض مذهب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence، وهم الذين يفترضون أن للوجود الإنسانى ماهية سابقة عليه، هى مصدر أفعاله، مقياس الحكم عليه، وتحديده.

ورغم أن الوجودية هى أحدث المذاهب الفلسفية بيد أنها فى الوقت نفسه تعد أقدمها؛ لأنها نشأت مع وجود الإنسان، وصاحبت

إحساسه بالذات، وسوف نتتبع فى هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودى عبر تاريخ الفلسفة.

مكانة الوجودية من تاريخ الفكر الإنسانى:

إذا كان تيار الفكر الوجودى المعاصر هو الطابع المميز لبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة فى عالمنا الحالى فإن هذا التيار إنما يضرب بجذوره إلى زمن بعيد فى عمر الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة فى جانبها الوجودى قد تطورت وحققت نجاحاً كبيراً فى تفكير الإنسان، باعتبارها نمطاً فكرياً غير مالوف له غرابته وجدته وإثارته، فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودى هو ذاته الإنسان الوجودى متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير فى الذات قد بدأ منذ نشأة الإنسان الأول أى قبل قيام الفلسفة، والتفكير المنظم بعهد بعيد فهو يرجع إلى زمن الأسطورة والخرافة التى كانت تنسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب، ووجدانها المرهف.

ولقد أشرق فجر النزعة الوجودية عند الإنسان الأول عندما بدأ يفكر فى بساطه، وينسج الأسطورة من وحى عالمه المنظور تارة، والخفى تارة أخرى بعاطفة جياشه، وقلب مرتجف، مليء بالخوف والرهبة من المجهول، وهذا ما تشهد به الأساطير التى كانت تصور مراحل خوفه ورهبته، وتحكى قصة صراعة مع الطبيعة ومع أقرانه من بنى جنسه.

وإذا كانت الأسطورة هى قصة أو حكاية تتبدى فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى فى الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فإن محاولة فهمها قد امتزجت بعاطفته ووجدانه الحى، ووضعته فى مواجهة محتمة مع مصيره الممثل فى الموت أو العدم.

وهكذا تنطوى دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودى أو إرهاص له، مع بداية حياة الإنسان، وهذا بالفعل ما حدا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم فى مجال الفكر الوجودى إلى الإسهاب فى دراستها، والكتابة عنها وتحليلها فى مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان، وتفهم خوالجها، وعواطفها، والإحساس بمعاناتها من خلال تحليل الشكل الرمزى للأسطورة.

وكان الاهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودى فى هذه العصور السحيقة مثار اهتمام كبير من الفلاسفة أمثال شلنج Schelling، وكاسيرر Cassi ReR.E وإلياد وغيرهم.

وسوف نحاول فيما سيأتى إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم بهذا المجال.

أ- شلنج *Schelling*

هو "فردريك فيلهلم جوزيف شلنج (1775- 1854) فيلسوف ألمانى مثالى، ومتدين، ويعد واحدا من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حذا به إلى تأليف كتاب عن "عصور العالم" يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم، ولم ينشر إلا بعد وفاته.

وكانت الأساطير هى موضوع المحاضرات التى ألقاها شلنج فى جامعة منشن، كما كانت مسألة التجلى الإلهى من بين المسائل التى اهتم بها كذلك، وقد فكر فى طبع هذه المحاضرات غير أنه تراجع عن ذلك إلا أنها قد نشرت بعد وفاته، ويذكر أن اهتمام شلنج بدراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات الألوهية[1]. كان من بين أسباب

---

(1) Hayner, Paul colling Reason And Existense: scheling's phi sophy of History Leiden E.J Brill. Nether lands 1967 P 32.

إخفاقه فى نقد فلسفة "هيجل"، وتجدر الإشارة إلى أن شلنج قد توقف عن إلقاء المحاضرات إثر نقد رجال الدين له وعلى رأسهم "باولوس"

ب- كاسيرر إرنست *Cassier. E*

فيلسوف مثالي ألمانى (1874- 1945م) عضو مدرسة ماربورج الكانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة بيل، وبذل جهده لإفساح مجال نظرية المعرفة الكانطية، وأدخل فيها بعض الأشكال الحضارية التى لم يعرها كانط اهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة "كالسير" إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة، والصور المنطقية صوراً أخرى فى مجال تحليل اللغة والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية متضمنه فى ثلاث مجلدات عام 1953.

وقد أنكر كاسيرر فى كتابه "الفهم المادى والفهم الوظيفى" الرأى القائل بانعكاس التجريدات العلمية للواقع، وحلل المادى إلى مقولات من الفكر الخالص، كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكلاً من أشكال التفكير الرمزى.

وفى خلال القرنين الثامن، والتاسع جرت محاولات جديدة فى سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية، والوقوف على عناصر بنائها العقلى، كما كانت هناك محاولات من جانب "أفلاطون" فى فهمها لما تنطوى عليه من حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات فى تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتنظيمات الإنسانية [1].

---

(1) على عبد المعطى محمد : سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية، ص122.

وتطورت الرؤية المعاصرة فى الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد.

وقد وجهت الأبحاث السيكلوجية اهتماما لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير والأحلام فرأت فى الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية، فى حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمزاً إلى التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية، فالقصص التى تحكيها عن البدايات الإنسانية تعنى اعترافك بالفهم الذاتى[1].

وننتهى من هذه المرحلة الميثولوجية التى آمن فيها الإنسان بالأسطورة حيث أشارت إلى فهمه لذاته، ومحاولته معرفة وجوده، ونعرض لتاريخ الفكر الوجودى فى مرحلة تالية هى المرحلة التأملية أو العقلية التى تفتح فيها عقل الإنسان، ونضج وعيه، وقد عبر عن هذه المرحلة الفكر الفلسفى الدينى الذى ظهر عند المدنيات الشرقية القديمة.

وقد ظهر الفكر الفلسفى عند المدنيات الشرقية ممتزجاً بالعاطفة الدينية بيد أن هذا الشعور الدينى كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان، ولحمايته من الأخطار.

وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان فضلاً عن قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصور وجود أرواح تسكن الأشياء، وهى ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية)، وفى ضوء هذه التصورات افترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور

---

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

خارجية للآلهة"[1]. ولذلك فقد أصبح المعبد مركزاً حيوياً للنشاط الاقتصادى، والسياسى، والحربى، والفنى والعلمى، والاجتماعى، كما كان انتشار العدالة، والخير الاجتماعى وقفا على استرضاء الآلهة، وتقديم القرابين لها.

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة وبالأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذى دار فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته، وتأمينها ضد الأخطار.

وعلى هذا النحو السابق يبزغ إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجودها وذلك خلال مواقفه من حمايتها، لاسيما وقد واجهته عديداً من المشكلات الحيوية المتصلة بكيانه الذاتى وبحياته اتصالاً مباشراً من عدد من النواحى: الدفاعية، والوقائية، والغذائية[2].

وكان من دلائل نمو الوعى بالذات أن مزج المصريون القدماء عاطفتهم الدينية بالأساطير والخرافات كما عبدوا الطوطم الذى تطور بعد ذلك إلى عقيدة البعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت، حيث لم يعرفوا التناسخ.

ولقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان فى المحل الأول، كما كشفت عن غور الشعور بأهمية الحفاظ عليه وحمايته من التلف والتآكل بعد الموت أملاً فى عودة الروح إليه (الذات) ويعد الاحتفاظ بالجسد، والتركيز على فكرة الحساب

(1) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة (الانجلو المصرية 1956 ج2 ص 203).

(2) رشيد سالم الماضورى: المدخل فى التصور التاريخى للفكر الدينى ، دار مكتبة الجامعة العربية بيروت 1969، ص 155.

الأخـروى إشـارة خفيـة إلى الاهتمـام بوجـود الإنسـان ومصـيره حتـى بعـد الموت، مما يعطى انطباعاً بأن الوعى بالذات كان محل تفكير الإنسان المصرى القديم يشهد بذلك اهتمامه ببناء المقابر باعتبارها مساكن للأجساد التى كان يقوم بتحنيطها حتى لا تفسد بمرور الزمن، كما يشير ما خلفه من صور ورسوم على جدران معابده إلى اهتمامه بفكرة الحساب الأخروى الذى يزن أعمال وسلوك الإنسان فى الحياة الدنيا وهكذا نجد أن المصريين القدماء قد عبروا فى ظاهر الأمر عن أفكار دينية بيد أنها أخفت وراءها أفكاراً ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود فى حقيقة الأمر سوى البعد الخفى للاهتمام بالإنسان، والتمركز حول شخصه، والإعلاء من شأن شخصيته الفردية، ومحاولة حل مشكلاتها ليس فى واقع الحياة فحسب بل فى العالم الآخر فقد كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادات عندهم مما يبرهن على أهمية الإنسان، واحترام الذات حتى بعد الموت، والاهتمام بالشخص، وحل مشكلاته اليوميه، يدل على ذلك النصوص المكتوبة على الأهرام والتى تشير إلى اهتمام المصرى القديم بثلاثة مبادئ رئيسية هى : الميلاد، والوفاة، والتزود بالطعام[1].

وإذا نظرنا إلى هذه المبادئ الثلاثة تلمسنا فيها مقدار الاهتمام بالإنسان، منذ ميلاده، ثم تتبع مصيره حتى الموت، مع التفكير فى حل مشكلاته، وتوفير الأمن والحماية له، فهى حضارة ركزت على وجود الإنسان الشخصى، وعاشت معاناته، وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت، يشهد بذلك سعيهم للحفاظ على جسده من التحلل ريثما تعود الروح وتحل فيه ولهذا فقد اصطبغت هذه الحضارة بالصبغة الإنسانية.

---

(1) Brandon. SG.F: Religion in Ancient History: London 1943. P19.

وفضلا عن حضارة مصر القديمة، وجدنا التمركز حول الذات واضحاً فى حضارات أخرى مثل الحضارة السامية التى اجتهدت فى حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فاستعانت بالآلهة والأساطير فى حل مشكلاته وتوفير حياة الاستقرار له. فإذا ما انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التى كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية واليونانية، لاحظنا اهتماماً كبيراً بسلوك الفرد فى المعاملات، وتأمل مصيره من خلال الاعتقاد فى مبدأي النور والظلام، أو عقيدة الثنوية التى كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها فى كتاب "الأفستا" Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندى ألفيناه يصنع حضارة مؤسسة على الدين، والاتجاهات الروحية العملية التى كانت تهدف إلى إعلاء سلوك الإنسان وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان، والإحساس بالمسئولية[1].

وتعد البوذية التى تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً فى مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة- اهتماماً بالغاً بالحكمة والسلوك الأخلاقى، والعملى فى حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقى، وتحمل مسئولية أفعاله.

أما فى الصين فقد ازداد الاهتمام بالإنسان خاصة وقد تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كونفوشيوسية وهى ديانة الطبقة

---

(1) Radhakrishnan: Indian philosophy V. London 1923.

المثقفة، ولقد قدمت فلسفة الصين للإنسانية قانوناً أخلاقياً وأرستقراطياً كان للإنسان الشخصى فيه مكانته الكبرى.

وعلى هذا النحو ظهرت فلسفة أو إذا جاز لنا هذا التعبير- حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين فى بلاد الشرق اقترنت بظهور المدنيات والحضارات، وما تبع ذلك من نظام سياسى واجتماعى وثقافى، وفنى ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية الممتزجة بالأساطير والرموز التى لعبت دوراً كبيراً فى حل مشكلات الفرد اليومية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير بالأفكار الاجتماعية السائدة، وخاصة عند الهنود، والصينيين القدماء، وعلى الرغم مما حققته هذه العقائدية، والروحية ملحوظ فى ميادين العمارة والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية، والروحية قد تلبست بالأساطير والخرافة التى عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المدنيات السياسية على زيوع الخرافة وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المدنية مما دفع بالمشرعين إلى إخضاع الجماهير عن طريق نشر الخرافات والخزعبلات بينهم، وترويضها على طاعة الحكام فى أى أمر يصدرونه .

والحق فإنه ليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة فى وجه الجماهير الغافلة عن الحق فتساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا تحولت جميع الأمور إلى أساطير فى سبيل التأثير على عامة الجماهير، حتى أن العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع المحكومين، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة، الراهبوان عقابها ونقمتها، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته وجموحه وكذلك صراعة مع الطبيعة.

وهكذا اهتدى حكماء الشرق من خلال هذا الاطار من الفكر الدينى الممتزج بالعاطفة الحمسة إلى وجهات نظر فى الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ وتكفى حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك كما توصلوا إلى مسائل هامة فى الوجود مثل مسألة خلق الله للكون من عدم، كما اعتقد البعض منهم فى خلود النفس ويوم الحساب.

ولقد عرف الفكر الشرقى عن الهنود البراهمة مذهب (الحلول) أى حلول الله فى العالم، فاعبروا أن الموجودات ما هى إلا صور غير حقيقية، كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية فى الوجود هما الخير وهو مبدأ الحياة والشر وهو مبدأ الموت.

وهكذا.... فاتبداءاً من تعاليم زرادشت المتضمنة فى الأفستا (المترجم إلى اليونانية والعربية) إلى عقيدة البددة والتناسخ، ومروراً بآراء فريق البراهمة، وأخلاق وسلوكيات اليوجا والجينا والنرفانا، وانتهاءاً بمذهب الأفلاطونية المحدثة الذى تأثر بهذه التيارات السابقة كان الفكر الشرقى يبدو مصطبغاً بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء فى الله (اليوجا)، وكذلك محاولة تعذيب النفس و الجسد (الجينا)، كما كانت تملأ المشاعر الدينية الفياضة بالخوف والرجاء والرهبة والرغبة، ويبدو ذلك فيما عبرت عنه الرموز والقصص والأساطير، وما يشهد به تراث الشرقيين القدماء المادى والأدبى. كل ذلك إنما يشهد بإرهاصات الفكر الوجودى الذى بلغ أوجه فى العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفى فى الشرق مشيرين إلى فكرة التمركز حول الذات، باعتبارها إرهاصاً بالفكر الوجودى، وبزوغاً لفكرة الوعى أو الإحساس بالشخصية عند الشرقيين، ومبينين

ذلك من خلال النظر إلى حكمتهم وعقائدهم المتلبسة بالأرواح، المنغمسة فى خيالات ورموز الأسطورة، نعرض للفكر الفلسفى عند اليونان الذين أمعنوا النظر فى الكون، وأفاضوا فى تأملاتهم الطبيعية والإنسانية بحثاً عن الحقيقة فى إطار منطقى منظم انطلاقاً من اللوغوس أوالعقل.(1)

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعى بالذات لدى فلاسفتهم منذ المرحلة البدائية أو الخرافية، أى قبل ظهور المذاهب الفلسفية المنظمة.

وإذا بحثنا عن الفكر اليونانى القديم فسوف تعرض للمرحلة الأولى التى سادت فيها أنواع العقائد البدائية قبل أرباب الأولمب الذين خلدهم هو ميروهزيود فى أشعارهم وهى مرحلة شعر فيها اليونانى برهبة الدين أو الخوف من الإله- من عقابه- وانتظر مثوبته وعطائه ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم مثل غيره من باقى شعوب العالم القديم، كما لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها، ومزج عبادته بطلاسم السحر والشعوذة، وكان للديانات الآسيوية والمصرية تأثيرا كبيراً على الديانة الأورفية السرية.

وعلى الرغم من انتشار الخرافة والأسطورة فى هذه المرحلة إلا أنها كانت من جهة مؤشراً إلى اتجاه الإنسان إلى الرمز الذى يعبر عن حاجته النفسية فى حب البقاء، وفى الحياة الخيرة، كما يعبر عن رجائه فى إرضاء الآلهة مما يعطى انطباعاً بأهمية الذات والسعى لتأكيد وجودها، وتحقيق أهدافها فإذا ما بدأت المرحلة الطبيعية وهى تعكس

---

(1) كان مذهبا تلفيقياً غير ناجح من الناحية الفلسفية ولو أنه كان ذا أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفى محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية دار الطلبة العرب، بيروت 1969، ص85.

اتجاها عقلانياً تأملياً اتجهت نظرة الإنسان فيها إلى خارج ذاته فبدأ فى استطلاع العالم، واستكشاف الكون من حوله، ومحاولة البحث الدءووب عن الوجود حوله فى سبيل الوصول إلى معرفة جوهو العالم وحقيقته فقد وجدنا أن طاليس أول الفلاسفة الطبيعين يقول: أن الماء هو جوهر العالم، كما يقول يتعدد الآلهة، ومن بعده يأتى انكسمندريس الذى فسر جوهر الأشياء أو أصلها تفسيراً آلياً بمجرد اجتماع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعلية وسمى هذا الجوهر بالامتناهى ثم يأتى انكسيمانس فيرجع أصل العالم إلى الهواء بدلاً من الماء، واللامتناهى. وهكذا نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العالم الطبيعى نظرة أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادى مادى، وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم، أما هيرقليطس الذى نادى بمبدأ التغير فإنه لم يختلف كثيراً عن سابقيه إذ ذهب إلى أن النارهى جوهر وأصل العالم، وهى أدل شيء على التغير والصيرورة.

وهكذا فقد شهدت المرحلة الطبيعية الأولى آراء وتصورات كانت تهدف إلى رد الوجود إلى أصل مادى طبيعى واحد[1].

ومع انعدام الرؤية الداخلية لباطن الإنسان فى هذه المرحلة وإزدياد التطلع إلى خارج الذات، أى تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم، إلا أنه يمكن اعتبارها مرحلة بحث فيها الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون، وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعى إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات، وتبرهن على أهمية فكرة الوعى، وتضع الذات فى مواجهة الكون الفسيح، ويتجه الفكر اليونانى بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد فيثاغورس مؤسس المدرسة

---

(1) Gurhrie: AHistory of Greek philosophy Cambridge. W.k.c Guthrie F.B.A 1962 P26.

الفيثاغورية وأتباعه الذين تصوروا أن العالم عدد ونغم، كما قالوا بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، فضلاً عن آرائهم الصريحة فى مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبى من أدرانه، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازياً [(1)].

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم بارميندس ثم زينون ومليسيون، الذين تصوروا أن العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة، ثم أتى أكسانوفان ونزه الآلهة ووحدهم، ودافع عن العالم الإلهى.

وهكذا تتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول فى الكون محاولة تفسيره، وحل ألغازه، فنجد أن الفلاسفة الطبيعين أمثال أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغوراس إتباع المذهب الذرى يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأه العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة، على ما ذهب الأيونيون، لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصل الوجود إلى عناصر أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب، أما ديموقريطس فقد وصل بالمذهب الآلى إلى أقصى حد فتصور أن الامتداد والحركة هما مبدأ الأشياء وجوهرها بما فى ذلك نفس الإنسان، ويعد ديموقريطس ولوقيبوس هما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية [(2)].

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكون من عدد لا متناهى من الذات الطبيعية التى لاتختلف من حيث الحجم والمقدار وتتحرك فى خلاء

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962، ص24.

(2) Russell, B: AHistory of Western philosophy P 85.

لا محدود تتكون الأجسام فى الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها، وجدير بالذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات اليونانية إلى روح العلم الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم(1).

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعية وهى المرحلة التى اتجهت فيها أنظار الفلاسفة اليونانيين إلى العالم الطبيعى من حولهم ووضعوا نظريات فى تفسير نشأة الكون، وأصل العالم. ورغم تميز هذه المرحلة بالنظر إلى الكون وتأمله بيد أنها قد أشارت من ناحية أخرى إلى دافع إنسانى قوى فى محاولة التعرف على العالم وتأمله، وهى مسألة خاصة بالإنسان الذى قاده شغفه بمعرفة مصيره وأصله إلى وضع نظريات وآراء فى تفسير نشأة الكون.

وتعد الآراء التى ظهرت فى هذه المرحلة بمثابة إرهاص خفى، أو بعد مستتر للفكر الوجودى الذى لازم تفكير الإنسان حتى وهو يتطلع إلى خارج ذاته، ويتأمل العالم فى محاولة لكشف النقاب عن الكون الطبيعى، وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين الذهن والعالم الكبير، إلا أن ما يبدو عليه فى الذهن من رحابة وشساعة إنما يعد عملاً من صنع الذات فهى التى تكتشف العالم، وتسعى لصياغة نظرياته وتفسير وجوده، بهدف تسخير قواه لمصلحة الإنسان وتأمين حياته.

وإذا كانت نظرة المفكر اليونانى الأولى هى نظرة إلى خارج ذاته، أى إلى الطبيعة الماثلة أمامه فى بلاد حباها الله بطبيعة ساحرة فى أرضها وجبالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة سبر أغوارها، واكتشاف مواطن الجمال الخفى فيها، ومعرفة أصلها

---

(1) Ibid P 85.

(جوهر العالم) فإن ذلك لا يعد خروجاً على دوافع النفس الإنسانية وخلجاتها أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الاستطلاع الذى ولد معه ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود، والإنسان هو المخلوق المتساءل فى حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل فى عالم طبيعة غريب واسع الآفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التى تبدأ "بالسوفسطائيين" الذين يسجلون تاريخياً بداية البحث فى الإنسان الذات، أو المشخص، وفى تحليل قيمه ومبادئه، وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها ومالا يوجد".

وعلى الرغم مما ترتب على هذا المبدأ من نتائج سيئة كذيوع نسبية الأحكام والمعايير، والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاءاً للفكرة الذاتية، وتأكيداً على أهمية الوعى الإنسانى.

ومهما تكن النتائج التى وصل إليها الفكر السوفسطائى فى هذه المرحلة سواءاً بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا- ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخلاً إلى ذاته، وبرهانا على وجود المشخص- أن نتجاهل قيمته، أو نغفل دوره فى دراسة وجود الإنسان فى هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة السوفسطائيين ظهور "سقراط" الذى أدلى بدلوه فى فلسفة الإنسان، فبدأ بتعريفه والبحث فى ماهيته وتوجيه نظره إلى الفضيلة، والاهتمام بالنفس الذى قال عنها "أنها المنبع الأعلى للقيم فى الحياة الإنسانية"، ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية

للإنسان [1]. وكان شعاره الذى نقشه على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك" إشارة إلى حكمة سقراطية فى مواجهة مواقف السوفسطائيين فى جانبها السلبى الضحل الذى تمثل فى نشر نسبية المعرفة والقيم، والتلاعب بالألفاظ بيد أنه كان يلمح من جهة أخرى إلى دراسة باطن الإنسان والسعى إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجدير بالذكر أن شعار سقراط فى معرفة النفس بالنفس إن هو إلا محاولة لمعرفة الذات عن طريق الفكر والتأمل، وهى محاولة أشار إليها الفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر Heidegger 1889 [2]. حين قال فى مؤلفه "ماذا يسمى تفكيراً Qu'appelle T-onpenser معلقاً على فلسفة سقراط فى الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير فى عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد... وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير

---

(1) Jeager. Wearner: paideia The Ideals Of Greek Culture Oxford 1944 P45.

(2) هيدجر: هو المؤسس الأول للفلسفة الوجودية، تذهب فلسفته إلى أن الوجود هو الأساس الذى توجد فيه الميتافيزيقا، وتبنى عليه باعتبارها جذرا لشجرة الفلسفة، تعد فلسفته عودة إلى الجذور والأصول التى قد لا يهتم بها الإنسان بيد أنه يعود لتذكرها عندما يفكر بعمق وحكمة، وتكشف فلسفة هيدجر عن مفارقة غابت عن أذهان الفلاسفة وهى أن الوجود يرتبط بالموجود فيبرزه واضحاً لكنه يحتجب لأنه يكشف الموجود، وهكذا يصبح احتجاب الوجود فى الموجود هو أساس تجربة هيدجر وميتافيزيقاه وهذا ما عبرت عنه مؤلفاته مثل

Being and Time: N.y Hareper . Row publishers 1962.
Qu, est ce que la Meiaphysiqie? Paris Gallimard 1953
Introduction a la Mataphy siuqe Paris. P.U.F 1958.
The Question of Being N.M 1958.

وإنما يرجع إلى أن ذلك الذى يدعو بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان فى هذه الحركة الفكرية، أو فى هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان مازال بعيداً عن ذلك الذى ينسحب، وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يتثبت فى رياح هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه العرب ولهذا لم يكتب" (1).

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل إقليلدس الميغارى وأنتستانس الأثينى وأرستبوس القورينائى، وقد ساروا على المنهج السقراطى ودافعوا عنه .

أما أفلاطون الذى أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالى روحى، وتابع فيثاغورس بعد أن مزج فلسفته بالرياضة والدين، كما نظر للوجود باعتباره علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد أرسطو فيلسوف الواقعية اليونانية، يحاول أن يعطى لوجود الإنسان ومشكلاته قدراً كبيراً من الاهتمام فى مذهبه على الرغم من قوله بالماهيات أو العلم الكلى، ووضعه الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذى قال عنه الوجوديون أنه ماهية الموجود وليس وجودا ووضعوا بدلا منه الوجود الفردى المشخص العينى الواقعى كما جعلوه سابقاً على الماهية التى هى الوجود العام عند أرسطو.

وإذا بحثنا فى المدارس الفلسفية مثل الرواقية، وجدنا مبحثا هاماً فى الوجود الإنسانى ممثلاً فى تساؤل الإنسان عن مصيره وسبل سعادته، وأسباب عذابه، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً من حاجاته

---

(1) نقلاً عن الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1980م ص 63-64.

النفسية ، لكن عندما يعى ذاته ومشكلاته تنشأ عنده الفلسفة أو الحكمة التى تدور حول وجوده ومصيره، وأفعاله وحريته وسبل سعادته وخلاصه.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تنبع من ضعف الإنسان وعجزه؛ لأنها طريق خلاصه من الألم والخوف واليأس والضعف والعجز، وهى سبيل سعادته، إنها دعوة لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقى هو عينه الموقف الوجودى المعاصر، كما هو موجود عند ياسبرز الذى يذهب إلى أن الوجود الإنسانى هو وجود موقف، ويقصد به الموقف الذى يواجه حرية الإنسان فكثيرا ما تتعدد المواقف وتزدهر فى حياتنا ، ونصبح فى محاولة للخروج من كل واحد منها بما ينفعنا ، بيد أننا نعجز أمام كثير منها ، ولا نملك له دفعاً مثل الألم ، والصراع ، والخطيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين "الرواقية" و "الأبيقورية" وهما من المذاهب التى عبرت عن وجود الإنسان، ومستقبل خلاصه أفصحتا إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرتا عن الفكر الوجودى المعاصر. وجدير بالملاحظة أن ظهور هذان المذهبان قد لازمه عصر من التدهور والضعف فى أثينا حوالى سنة 300ق م؛ لأن الهدف من فلسفتيهما لم يكن موجهاً إلى تأسيس نظرية فى المعرفة بقدر ما كان موجهاً إلى إيجاد طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة فى عصر مضطرب قلق.

ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية ، اللتان وجهتا نظر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة ، وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة والباحثين عن وجود

الإنسان المشخص، ومصيره وكذلك عن أسباب ما يعانيه فى حياته من عذاب وقلق ويأس.

ورغم أن اتجاه هذين المذهبين يلتقى مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر بيد أنهما يختلفان عنه فى مضموناتهما فنحن نجد أن هذه الفلسفات ورغم أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة بيد أنها قد عبرت عن مواقف إرادة الإنسان الحرة المدفوعة بسلوك خلقى، فى حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة فى الحياة فحسب.

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا أن التجربة الدينية هى أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين عن هذه التجربة خير تعبير، لا سيما وأنه قد استقى فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحى، وسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة أساسها دعوة السيد المسيح (عليه السلام) إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسئولية والطاعة، والعمل فى سبيل الآخرة، كما نادى بأن تقوم العبادة والتقوى فى ظل احترام الإنسان وتأكيد وجوده.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين الدينية عن إتجاه وجودى أصيل، فهى من جهة كانت قد أولت اهتماماً للدين، والكتاب المقدس المسيحى، ومن جهة أخرى أشارت إلى وجود الإنسان المشخص والقلبى، وبمعنى آخر يرى القديس أوغسطين أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته وباطنه الذى لا يشعر به غيره من الناس، ولهذا لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، وهذا لا يحدث بغير ممارسة التجربة المباشرة للحياة، ومن ثم كانت الذات عنده- ذات غير مستقرة- تماما كما وردت عند الفلاسفة الوجوديين.

وجدير بالذكر أن فلسفة القديس توما الأكويسى لم تلق قبولاً ذلك أنه اتجه نحو "الماهوية" Essentialisme لم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً ، وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس أوغسطين ممثلاً للتيار الوجودى المعاصر.

وفضلا عن اتجاه المفكرين المسيحيين نحو تأكيد الذات وسبر أغوارها ، نجد عدداً من متصوفى الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة ، وخبرات صوفية لا تركن إلى العقل وحده فى تجربتها ، بل تسلك سبيل الإدراك الحسى القلبى أو الحدسى باعتباره طريقاً لتحصيل المعارف والحقائق التى تنبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتى عصر النهضة وهو ينطوى على ملامح وجودية عند زعماء حركة الإصلاح الدينى فى أوربا ، فيصبح الإيمان الحقيقى عند مارتن لوثر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه دون الخضوع لتعاليم الكنيسة أو رجال الدين، ومن ثم تمثل الإيمان فى العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه، وهكذا أصبحت التجربة الدينية لا تنفصل عن ممارسة الذات لها ، فهى واقعية مشخصة ينبغى على المرء ممارستها ومعايشتها بل ومعاناتها ، ولهذا فلم تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكرى عصر النهضة وعلى رأسهم أرازموس دوراً كبيراً فى عرض مشكلة الحرية والمسئولية ، ورفض النزعات المدرسية الجامدة .

ويبزغ فجر العصرالحديث وهو يبشر بعصر الإنسان، فى العالم الخارجى، والداخلى (النفس)، فيبرز الكثرون من المفكرين الذين يدلون فى معالجة موضوع الذات المشخصة والوجود ، ولعل بليزبسكال من أبرز المفكرين المحدثين الذين عالجوا هذا الموضوع، فهو فيلسوف

وجودى مؤمن لم يخل كتاب يؤرخ للوجودية أو يكتب عنها من ذكر اسمه.

ورغم أن كثير من الفلاسفة الوجوديين، قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، وأكثرهم إشارة إلى الوجودية كان هو سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودى المعاصر الذى نبذ التصنيف المذهبى، وفضل التعبير عن فكره فى صورة قصة أو رواية، كما كان تصنيف المؤرخين له من أشد ما يزعجه.

وفى ضوء فكرى الفيلسوفين، وفى ظل منهج الوجوديينن ومن خلال دراسة شاملة لبعض أعلامهم مثل سارتر ونيتشة وغيره نتعرض فى نهاية بحثنا لدراسة مقارنة بين بسكال وكيركجارد باعتبارهما علمين من أعلام الفكر الوجودى المؤمن مبينين وجوه الاتفاق والاختلاف بين فلسفتيهما.

وبعد أن انتهينا من عرض هذه المقدمة التاريخية لنشأة النزعة الوجودية والتى كان من الضرورى أن نعرض لها، نحاول هنا وقبل أن نعرض لبسكال وكيركجارد- أن نبرز عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر، وخصائصه.

عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر :

لقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور تيار الفكر الوجودى منها ما تعرض له العالم من ويلات الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وما جلبته من دمار وخراب على البشرية نمت معها الجوانب الواجدنية، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية، وتطلعت إلى فكر عاطفى ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويبحث فى أسباب قلقة و يأسه، كما يبحث فى وجوده ومصيره.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر قد بدت فى صورة أنساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادئ وأسس عقلية يقينية، فإن الفلسفة المعاصرة تنحو نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السابق لها، التيار العقلى المذهبى- ولماذ تقف ضده؟

إن الفلسفة المعاصرة- فى جانبها الوجودى- ترفض فكر العقل المطلق؛ لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فقد أسهم فى تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التى جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لابد لهذه الفلسفة التى تقدر الإنسان، وتبحث عن مصيره من الوقوف فى مواجهة تيار العقل الذى انحرف بمسيرة الإنسان ودمر حياته.

وعلى هذا النحو فإن الفلسفة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة التى نقولها تجاوزاً بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازا خاصاً للتفلسف يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة على الرغم من اختلافهم فيما بينهم.

خصائص الفلسفة الوجودية:

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة، وسوف نحاول فيما سيأتي إجمال خصائص الفلسفة الوجودية المعاصرة:

1- ترفض الفلسفة الوجودية الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة فى تاريخ الفلسفة ، والتى شيدت أنساقاً ومذاهب؛ وذلك لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفى ابتداءاً من فكر اليونان، وحتى العصر الحديث؛ لأن مذاهبه وأنساقه العقلية تتعارض مع بحثها الجديدة الذى يبدأ من وجود الإنسان المشخص.

2- ترفض الفلسفة الوجودية أن يكون للفيلسوف ثمة بداية أو نقطة بدأ لنسقه الفلسفى، وتدعو إلى الحرية المطلقة فى إبداء الرأى، وما سوف يترتب على ذلك من تحرر فكرى يقوم على الحرية المطلقة التى لا ترتبط بقيود ، ولا تتحدد بحدود؛ لأنها حرية جذرية لا علاقة ما بمبادئ أو حقائق مسبقة.

3- الفلسفة الوجودية هى التحام فكر الإنسان مع الوجود الذى يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهى فلسفة الإنسان فى مواجهة الوجود ، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هى فلسفة الإنسان باعتباره موجوداً لا باعتباره مفكراً.

4- لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تنبع من دراسة وجود الإنسان وتنطلق منه، فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شئ Choes ، ومن ثم فهى ترفض الاتجاه العقلى الجمعى الذى يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية وتذهب بدورها فى مجال الحياة الاجتماعية، كما تنكر كذلك جميع صور الحكم الاستبدادى الذى يقضى على حرية الفرد ، وبالتالى على ذاته الموجودة.

5- لما كان محور هذه الفلسفة يدور حول الذات الإنسانية المشخصة، فمن ثم اتسمت هذه الذات بطابع ديناميكى فهى

ذات متحركة، فعاله، ومنفعلة مؤرقة وقلقة كما تحيا فى كفاح مع الوجود، ونضال مع الآخرين كى تثبت وجودها.

6- يختلف منهج الوجوديين عن منهج الفلاسفة، فالأول يبدأ بدراسة الأشخاص بحيث لا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص، فى حين يبدأ المنهج الثانى بدراسة الأشياء ثم الإنسان المشخص، فيدرسه باعتباره كياناً فكرياً مجرداً ثم يرجع إلى الأشياء لكى يحصل على المعرفة الموضوعية.

7- فى ضوء الخاصية السابقة يتضح لنا مدى تعارض المنهج الوجودى فى تحصيل المعرفة مع المنهج العقلى، ففى حين تصبح الذات الإنسانية المتدفقة بالحياة هى أصل العلم والحقائق، ومنبع القيم؛ لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة بيد أنها لا تستطيع حال إصدارها لأحكامها أن تتجرد من نفسها، ومن ثم تصدر الأحكام التى يقرها الفرد نتيجة تفاعل الذات مع الموضوع، ومن ثم فليس هناك معرفة منفصلة عن الذات العارفة. أما المنهج العقلى فإنه يجرد الفكر من الأشخاص والذات، ويجعله موضوعاً عقلياً بحتاً وعاماً بحيث تتفق عليه سائر العقول مهما اختلف فيما بينها.

8- وفى ضوء الخاصية السابقة يستحيل وجود معرفة يقينية عامة، لأنه لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجوديين وجود معرفة منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة يقينيه تتفق عليها العقول، وعند الوجوديين لا وجود لمعرفة يقينية إلا للذات أو الأنا، فهى الحقيقة الوحيدة المؤكدة فى الوجود والزمان والتى تنتظر الموت فى أى لحظة.

ولما كان احتمال خطر الموت فى انتظار الإنسان دائماً، فان أى حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد، ولهذا ينبغى على الإنسان أن يواجه مواقف حياته، ويتصرف بصددها دون النظر إلى هذا الخطر المحيق به.

9- يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما الحقيقة الموضوعية، وهى تتعلق بالأنساق والمذاهب العقلية وتختص بتأسيس العلم والمنطق، وهى نوع من الحقائق يرفضه الوجوديون لأنها تنأى عن الذات فى حياتها ووجودها، والحقيقة الذاتية هى التى تتعلق بالذات، وفى نظر الوجوديين تعد الحقيقة الموضوعية ذاتية؛ لأنها تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة، ومع العاطفة من انفعالات وعواطف وميول، فإنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من تأثير الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها فى البحث عن الحقيقة هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشكلات الإنسان الشخصى، ومحاولة حلها.

10- يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادئ بالذات المتشخصة، ولهذا فانهم يرفضون القيم والمبادئ التى نادى بها الفلاسفة ورجال الدين من قبلهم مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت وهيجل.

11- لما كانت الحقيقة الذاتية هى أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين لذلك فلم يعد العلم فى نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التى انصبت على دراسة الأدب، وكتابته وهكذا امتزجت الفلسفة بالأدب، وصيغت النظريات والمبادئ الفلسفية فى قالب أدبى عاطفى أشار إلى ذاتية الأديب الفيلسوف وعبر عن أزمة وجوده فى أعمق معانيها.

ونحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعون بالأدب؛ لأنه لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب، والأنساق العقلية الجاهزة، فقد أصبح الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التى عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتى بأسلوب شيق مفعم بالعاطفة، نلمس فيه عمق مأساتهم، وتحرج موقفهم الوجودى ولذلك فإن كتاباتهم لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم أو تصنيف لأبوابها، وفصولها على نحو ما نراه فى الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو السابق نرى إلى أى حد اختلف رؤية الفيلسوف الوجودى عن نظيره العقلى، لقد حافظ الأول على شخصيته، أو على بصمة فكره الذاتى عندما ذهب ينكر المذاهب العقلية ويرتمى فى أحضان عاطفته التى تعبر عن ذاته وتشخصه، كما تكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه، فمن المعروف أنه ما من مفكر انتهج المنهج الوجودى وانتهى إلى موقف عام أو كلى بصدد الحقيقة، لكن دراسة الفكر الوجودى تكشف لنا عن رؤى خاصة، واجتهادات شخصية، واختلاف فى وجهات النظر، ولهذا فقد تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين وأصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص جميع الفلاسفة، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

12- اختصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها الفلسفة التقليدية التى أدلت بدلوها فى مجالى المعرفة والمنطق من قبل، وقد انبثقت هذه الموضوعات مباشرة من دراسة الوجود الإنسانى المشخص التى ألقت الضوء عليه، فى حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعرفية كثيراً. وهذه الموضوعات التى

كانت مثار بحث الوجوديين هى الحرية، والقرار والمسئولية، والمصير الذى يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق، وهو أمر لا يستطيع الإنسان فهمه أو تعقله إلا أن فى إمكانه تشكيله بإرادته من حيث كونه فى النهاية مشروعاً يجب تنفيذه وتحقيقه.

13- فى ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجودى المعاصر يمكننا الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهى تبحث فى وجود الفرد، وتضع الوجود قبل الماهية، لكى تدرس النفس الإنسانية فى سائر أحوالها النفسية، وتدعو إلى الحرية إنما تنطلق بعالم الفكر من مجال البحث فى الماهيات الثابتة المجردة إلى ميدان البحث فى الوجود الحى المشخص للإنسان، وما يستتبع ذلك من الخروج من حيز النظريات الفلسفية الأكاديمية التى تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمع الكبير تطرح مشاكل الفرد، وتبرز معاناته اليومية ونضاله مع الوجود.

الوجودية المؤمنة بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن قدمنا لمقدمة لا غنى عنها فى التعريف بالفكر الوجودى وخصائصه، نبحث فى هذا الموضع وجوه الاتفاق والاختلاف بين فيلسوفين وجوديين هما بليزبسكال Blaise .Pasal (1623-1662) الفيلسوف الفرنسى الذى تعد فلسفته إرهاصاً بالفكر الوجودى المعاصر وسورين كيركجارد Kierkegaard Soren Aabya (1813- 1855) الفيلسوف الدانماركى المعاصر الذى يعد الجد الأكبر للوجودية المسيحية.

وسوف نحاول فى أثناء عرض منهجيهما الوجودى أن نعرض لخصائص فكريهما باعتبارهما وجوديين، ونقارن بينهما وبين غيرهما من الفلاسفة الوجوديين الملحدين مثل سارتر ونيتشه.

إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال:

يعد بسكال من أوائل من أثاروا مشكلة الوجود الإنسانى والمصير فى مطالع العصر الحديث، ومن ثمه يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة. وقد أشار بسكال فى كتابه "الخواطر" إلى جملة من المشاعر الوجودية التى أشار لها الفلاسفة الوجوديون من بعده مثل مسألة بطلان المصير الإنسانى L'absurditè de la Condition Humaine التى عبر عنها بسكال من خلال فكرته عن عدم تناسب الإنسان dis proportion الذى يعنى عدم خضوع الإنسان للتناسب الظاهر فى الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية ومن ثم إحساسه بالضآلة، و فضلا عن بطلان المصير فقد أشار بسكال إلى شعور التبرم (السخط) La nausea التى كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى القوى للقرن السابع عشر، كما أشار إلى فكرة ضرورة الاختيار Obligation de choie التى كانت يقابلها فى مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك Obligation de Participation وهكذا يستطيع القارئ لبسكال أن يتلمس بين سطوره إرهاصاً بالفكر الوجودى المؤمن، خاصة عندما يتساءل عن وجوده، وعن خالقه؟ الذى ينتهى سؤاله عنه إلى ارتمائه فى أحضان الدين والكنيسة.

إن كتابات بسكال تفصح عن إحساس قوى بالخوف والحيرة والتشاؤم والقلق، وتشير جملة هذه المشاعر إلى نفس مشاعر الوجوديين.

كما أن الصفحات التى تبدو متشائمة فى "الخواطر" إنما تتضمن دعوة للإنسان إلى تخطى وجوده المحدود، والبحث عن

اللامتناهى الذى يتمناه ويأمل فيه، فضلاً عن انطوائها على نداء للبطولة، نداءا إلى الله الذى يشقى الإنسان ويتعذب فى البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه، فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المأساوية Vision dramatique وجد مذهب بسكال صدىً عميقاً فى النفوس المتبرمة، خاصة فى هذه العصور التى كانت تدفع الإنسان إلى تأمل وجوده ومصيره لما كان يحدث فيها من صراعات سياسية واجتماعية وغيرها..

وعلى الرغم مما حققه مذهب بسكال من نجاح، بيد أنه لاقى اعتراض من جانب أتباع المذهب العقلى التفاؤلى الذين ذهبوا إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله، وكذلك أتباع "مذهب اللذة" الذين رأوا أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أو بالحس أو بغيرهما.

والحق أن مذهب بسكال يعبر خير تعبير عن مأساة الإنسان بدون الله، وهذا ما يجعل فكره متسماً بالتفاؤل الذى لا نجده عند فلاسفة الوجود المعاصرين الذين يغلب على مناهجهم مسحة تشاؤم عميقة.

ولقد جاءت نزعة الشاؤم فى فلسفة بسكال تعبيراً عن الاتجاه السائد فى عصره عن التناقض الموجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عالية يتمناها، أو يرجوها، فهو يأمل- فى الواقع- الوصول إلى الحقيقة Vèritè، ولا يدرك غير الخطأ Erreur، ويرغب فى الحصول على السعادة ولا يجنى غير الشقاء والملل، كما ينشد العدالة الحقيقية vrai Justice، ولا يجد غير عدالة مزيفة باطلة Fausse Justice، كما يأمل فى الوصول إلى اللامتناهى Infini أو التقرب إليه، فى حين لا يجد سوى المتناهى Fini، وهكذا يظل

الإنسان منقسماً Divisè ممزقاً، ومضاداً لوحدة ذاته، يرى الحياة مأساة متصلة Dram Perpetuel.

وعلى هذا النحو لم يعط بسكال أى انطباع عن الإنسان بأنه مسحوق ecrasè تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر كما وجدنا عند كيركجارد اللاحق عليه، وأمام الفلاسفة الوجوديين المسيحيين، فالمأساة عند بسكال مؤقتة تتلاشى فى حال عودة الإنسان إلى ربه، وتقربه إليه.

ولقد جعلت عودة بسكال إلى الدين من الله منطلقا أساسيا لقضاياه فأصبح - باعتباره جوهر الحياة الدينية- غايته ومنتهاه، ومن ثم برز فى المرحلة الثانية عنده متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما كان متواجداً فى المرحلة الأولى يدفع الإتقياء إلى التوجه إلى العالم الآخر عن طريق الخلاص المسيحى، أما كيركجارد فقد بدأ فى قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة مثل مذهب هيجل، لقد كان كيركجارد يصرخ من الألم والخوف والقلق، وليس مستغرب عليه أن يشعر بتلك المشاعر الوجودية التى تصاحب مناهج الوجوديين، وبحيث يمكننا أن نعتبر المرحلة الأولى عنده مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها انطلاقا من المسيحية، بل عمل على تخليصها من التيار الدينى والاتجاه بها إلى التيار الوجودى الخالص، فرأى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع الوجوديين إلى منتهى حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم الوجودى، القلق، وعدم الاستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنسانى وبطلانه وعدميته، قفز على هذه الأفكار فى المرحلة الثانية من مذهبه لكى يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه الأزمة الخطيرة التى تهدد حياة المسيحيين.

وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن بداية بسكال إلا أنهما يلتقيان فى حل المشكلة الوجودية فى المسيح وفى الخلاص، لهذا كان كيركجارد الفليسوف المسيحى الوجودى، وكان بسكال الأب الروحى لفلسفة الوجوديين وسوف نبرز فيما سيأتى ملامح فكر بسكال الوجودى، ثم نذكر وجوه الاتفاق والاختلاف بينه، وبين كيركجارد فى ضوء تحليل منهجيهما.

أ- الوجود:

يظهر فى فلسفة بسكال العديد من التساؤلات الوجودية فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسه، ولم يكن هو أول من أشار إليها فقد سبقه فى ذلك فلاسفة مسيحيون سابقون له ولاحقون عليه فقد أشار إليهما مالبرانش الذى ذكر وجود حياتين أحدهم يحياها الإنسان، والأخرى ينتظرها وهى ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternitè Bien Heureuse .

وإذا كنا نشير إلى هاتين الحياتين فإننا لا نقصد الإشارة إليهما فى ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التى ذكرها الفيلسوف مفرقاً فى ذلك بين نوعى حياة أحدهما تعسة قلقه، والأخرى هانئة مستقرة سعيدة، وفى الإشارة إلى هاتين الحياتين يلمح الفيلسوف بحرية الاختيار الوجودى المدفوع بحماس العاطفة الدينية، ذلك الاختيار العقلى القلبى الذى ينطلق من قرار الإنسان الأخير فى حرية وجرأة يكفر بالله ويعصى أوامره،ويختار الحياة الشقية أم يطيع أوامره، ويسلك فى طريق العبادة المفضية إلى نور الايمان فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟

إن هذا الاختيار- الذى يقصده بسكال- متعلق بالنفس التى ينبغى عليها لكى تحدد طريقها النهائى أن تشعر حقيقة بالشقاء،

والحيرة حتى تصدر قرارها حقيقاً صادقاً، يقول عن كل من يقرأه "أنه لا يحتمل أن يكون مستريحاً هانئاً" ولهذا فإنه يحاول انتزاع الإنسان من حياته اللاهية لكى يحسه بعزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعره بالقلق والهوان، ويدفعه حثيثاً إلى الارتماء فى أحضان الدين، يقول فى نص له: "إننى أخاف، وأندهش عندما تستوعب الأبدية زمن حياتى، وتطوى المكان الصغير الذى أشغله، فأراه ضائعاً فى عظمة الفضاءات اللامتناهية L'Infinie Immansitè des espaces التى أجهلها وتجهلنى Ignore، أندهش عندما أجد نفسى هنا ici بدلا من هناك Là حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلنى هنا بدلا من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس فى أى وقت آخر؟.... من وضعنى فى هذا المكان؟.... بأمر وتصرف من تحدد ولى هذا المكان، وهذا الزمان Par L'ordre et le conduit de qui ce lieu et ce temps a-t-ilètè destine à moi".(1)

ومن تحليل هذا النص الذى يصطبغ بالحيرة يمكن ملاحظة ثمة إحساسات وجودية مؤمنة، فعلى الرغم من إحساس بسكال بنفس إحساسات الوجودين إلا أنه لم يترك نفسه لعاصفة اللامعقول؛ لأنه كما سبق أن ذكرنا- فيلسوف متمسك بالمذهب العقلي فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين، أما حالة القلق والضجر التى كان يعانى منها فهى حالة شعور وجودى من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تماما عن اتجاه بعض فلاسفة الوجودية الملحدين، فهو يحاول الخروج من أزمته الإنسانية باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص فى الدين، وهو بذلك يختار أن يرتمى فى أحضانه راضياً وعازماً على وضع حد لعذابه

(1) Les Pensees: Sec III pen 205. P143.

وضياعه النفسى، ومحاولاً البحث عن ذاته فى نطاق الألوهية الفياض بالنعيم والخير المقيم.

إن هذا الاختيار لا يمثل مسألة صعبة أو مقلقة بأى حال من الأحوال، وهنا يأتى الفارق الذى يفصل بين اتجاهه فى معاناة الوجود، واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية الملحدين الذى يذهب الأمر ببعضهم إلى حد إلغاء فكرة الإله مطلقاً فيدعون "موته" على ما يذهب إلى ذلك نيتشه Nietzsche.F (1844- 1900) الذى أدعى أن الإله قد مات "سيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه"[1]. وبذلك يقضى على وجوده، ويلغى سلطته وقدرته، ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التى عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذى هاجمة كثيراً "وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له"[2]. وهكذا هاجم نيتشه المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبر مان أو (الإنسان الأعلى) الذى هو منبع الحرية والقيمة. إن بسكال فيلسوف مسيحى يبحث فى وجود الإنسان المسيحى ويعانى معاناته، ولذلك فإنه يتعارض فى مواقفه تماماً مع آراء نيتشه الملحد، وكذلك آراء جان بول سارتر

---

(1) Nierzche.F: The Joyful wisdom. Trans by the common Edinburgh, London and New York 1910. P 125.

(2) Nierz sche:Beyound Good and Evil trans. F Golffing Chicago 1959 P 46.

وللمؤلف كتابات أخرى مثل:

The Gay Science العالم المرح

The Anachrist وعدو المسيح

Toward a Gentealogy of Morals وأصل نشأة الأخلاق

Human All-Too Human وإنساني إلى أقصى حد

وهو يفسر فى هذه المؤلفات مذهبه المضاد للمسيحية.

Sartre.J.p الملحدة التى لم تولى اهتماماً لأفكار القلق واليأس التى اهتم بها بسكال وذلك لاعتقاده بأن فكرة المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقا وكآبه من السيئات التى يفترفها المؤمن بالآخرة ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر. ولقد رأى سارتر أن الحياة الإنسانية ممكنة، عندما استغنى عن الألوهية، وذهب يؤكد حرية الإنسان، ويتصور ذاته منبعا لسائر الحقائق والقيم، ونحن نعلم أن وجودية سارتر قد انبثقت إثر اهتزاز القيم والمبادئ، ومعاناة الإنسان للعذاب فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فقد عبر سارتر فى فلسفته عن إنسان يائس بدون عقيدة أو أسرة أو حتى غاية فى الحياة[1]. وكان رد الفعل فى فكر سارتر أن يجعل من الإنسان اليائس الضائع الذى خلقته الحرب إنساناً حراً آملاً، ومن ثم أقام فلسفته على دعائم ومبادئ عكسية فأباح الحرية، وأعاد البهجة إلى القلوب التعسة الكئيبة بيد أنه لم يكن يعلم أن موقفه ذلك سوف يضاد الدين.

خاصة وقد أنكر وجود الله وما ترتب على ذلك من إنكاره لسائر القيم الأخلاقية والإنسانية التى تتعلق بالدين باعتباره منبع الأخلاق.

وهكذا فقد كان هدف سارتر من فكرته "الوجودية مذهب إنسانى" هو أن يجعل من الحياة شيئاً ممكناً.

إن سارتر يرى أن الوجود يسبق الماهية فالإنسان يوجد أولاً أى يبرز إلى العالم، ثم بعد ذلك يقوم بتعريف نفسه، وهو لا يمكن تعريفه

---

(1) Bockenski: La Philosophie Contemporaine en Eurpoe P 149.

منذ البداية لأنه كان لا شيء لكنه سيكون فيما بعد، وكما سيصنع ذاته ولهذا فلا توجد ثمة طبيعة إنسانية(1) لأنه لا توجد.

سارتر لا علة له، ولا سبب له، ولا ضرورة إنه لا معقول.

والفرد عند سارتر حرا مختارا وهذا ما يشعره بالقلق على عكس الفرد المسيحى المؤمن الذى لا يجد ثمة قلقاً فى إتباعه سلوكاً معيناً مبنياً على أوامر وسلوك الدين، ومن ثم فانه يكون دائم الشعور بالأمان والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند سارتر مسئولا عن نفسه، وعما يحيط به أى عن العالم وهنا يمكن التمييز بين مسئوليتى الاختيار فى تصوره من جهة، وعند الفرد المسيحى المؤمن من جهة أخرى، فعند الأخير لا ينفسح المجال للقلق والاختيار؛ لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهى إليه قراره، وما هى نتائجه؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها فى اكتشاف سلامة ما يختاره، فى حين أن الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان عندما يخشى ألا يكون اختياره قد جاء مطابقاً للقواعد والقوانين العامة التى يدين بها.

ولا يقف أمر الاختلاف بين منهجى بسكال وسارتر عند حد موضوع المسئولية ونتائجها بل يتعدى ذلك إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين فى حين أن الأخير لا يؤمن بوجوده،

---

(1) يغالى سارتر فى تصوره إنكار وجود طبيعة للإنسان، فعلى الرغم من كونه ملحداً، وقد جرى العرف فى المذاهب اللمحدة أن تنكر وجود طبيعة للإنسان تتحقق فى أفرداه، إلا أننا نجد أن اللمحدين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون فى وجود طبيعة إنسانية متحققة فى إنسان الغاب والبرجوازى على حد سواء، ولهذا فقد جاء تعريفهما واحداً، أما سارتر فقد أنكر وجود طبيعة للإنسان أو ماهية ثابتة بصفة مطلقة.

بل يحاول تجاهل فكرته فى مواضع كثيرة من فكره يقول فى كتابه "الوجود والعدم": "إن هناك تناقض ضمنى فى الفكرة التى تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه" ثم يسهب فى عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله: "إن تكوين وجودنا الخاص يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض" (1). ولهذا فليس ثمة إله موجود؛ لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً. وإذا كانت الفجوة تتسع بين آراء "بسكال" فى وجود الله والإنسان، وبين آراء كل من نيتشه وسارتر فإنها تتفق إلى حد كبير مع آراء سورين كيركجادر الفيلسوف الوجودى المسيحى على ما سنرى.

إن بسكال يعبر بصورة واضحة فى نصوصه عن حالة ضجر لا تبلغ مرحلة اليأس الكامل إلا فى البعد عن الله، فهو يقول وهو يعانى الحيرة من أمر وجوده "ها هو ذا الغموض Obsocuritè الذى أحسه ويجعلنى أضطرب Trouble، إنه يكتنفنى من كل جهة، إن الطبيعة تبدو أمامى وكأنها مادة للشك Doute والقلق Inquitude، ويبدو أننى لم أر علامة Maqûat تدل على وجود الألوهية Divintiè لو أننى وجدتها لكان قد هدأ إيماني .... ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامة إلى وجود الألوهية، لأنها تدل عليها.... ومتى تهدأ حيرتي وأنا أجهل من أنا؟ وما الذى أفعله؟ وما هو مصيرى؟ وواجبى؟ هكذا يحاول قلبى تلمس طريق الخير الحقيقى.... لكن ليس ثمة طريق عسير لبلوغ الأبدية؟" (2). ويكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية لبسكال والتى تبرز من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه،

---

(1) Sartre.J.P: L'Etre et le Nènt paris Gallimard 1946 P 44.

(2) Pascal.B: Les Pensèes:Sec lll pen 229. P148.

وقلقه الدائم، ورغم ذلك فانه يعرف لا شعورياً أن طريق العودة إلى اللامتناهى هو طريق الخلاص فيقول "ليس هناك طريق عسير لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية(1) Le Movement Infini.

وهكذا يصور بسكال الإنسان تائهاً، ضائعاً متسائلاً قلقاً يبحث عن سر وجوده ومصيره فى لا نهائية الكون محاولاً تفسير الغموض الذى يحيط به من كل صوب، من ذاته ومن الطبيعة حوله فلا يهتدى إلى حل مقنع فيها، لكنه يعرف فى نهاية الشوط أنه لن يخلص من ضياعه وحيرته مالم يسع لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب – العدم:

تبين لنا مما سبق كيف تسرى النزعة الوجودية فى فكر بسكال عن الوجود، أما فكرة العدم والتى كثيراً ما وردت فى كتابات الوجوديين وتصوروا أنها الحد الذى ينتهى عنده وجود الإنسان، وتتوقف معها حياته أو بمعنى آخر أنها الحد الذى يتحطم عنده آماله ويستحيل عندئذ تحقيقها.

وقد سبق بسكال الوجوديين فى الإشارة إلى فكرة العدم باعتباره نهاية الإنسان، فالعالم المادى المصنوع قد يكون سبباً مباشراً فى قتل الإنسان الذى يمكن أن يقضى عليه السقوط المفاجئ من المفاجئ من المصعد(2). وعلى هذا النحو يصبح الموت عنده نهاية حتمية لكل انسان، كما يشير من وجهة أخرى إلى قوة تأثير العالم المادى عليه، حينما يبرز ضعف الإنسان وحقارته عندما يسحقه سلم أو حائط لكنه يرى أن هذا الموت الذى تسببه أشياء مادية هو موت عابر ومؤقت

---

(1) Ibid Pen N232 P 419.

(2) Ibid. Sec Vll Pensèe N505 P 256.

إذا قيس بما يجب عليه فعله فى سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أى الحركة والعمل الدائب).

ويشير بسكال إلى أهمية الحركة باعتبارها أمراً طبيعياً فى الإنسان- وهذا ما فسره الوجوديون من بعده- فالإنسان يظل فى حركة دائما منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته إلا بحدوث الموت الذى ينطوى على الراحة التامة يقول بسكال: "تنطوى طبيعتنا على الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا فى حالة الموت" (1). وهكذا يشير النص إلى حالة طبيعة فى الإنسان مثلها مثل أى طبيعة حيوانية فى أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعى، وليس ثمة ما هو طبيعى إلا ويخضع للفناء" (2).

وهكذا نرى أن بسكال كان يعيش معاناة الإنسان ويجسدها من خلال كلماته يقول عن ضعفه: "أحيانا ما تهرب منى فكرة من أفكارى مما يذكرنى بضعفى الذى أنساه فى كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكرة، لأننى أسعى دائماً لمعرفة عدمى Mon Nèant" (3).

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة محاولة بسكال تجاوز فكرة النسيان؛ لأن الذاكرة قد لا تسعفه فى بعض المناسبات، لهذا فإنه يحاول جاهداً كانسان أن يتجاوزها فيهما وجودها فى ذاته، لأنها تشكل نقطة عدمية فى الذات الإنسانية. ذلك أن النسيان إنما يعنى إسقاط وقائع أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التى نستحضرها بمناسبة

---

(1) Ibid Pen N 129 P 90.

(2) Ibid Pen N 94 P 89.

(3) Ibid. Sec Vl Pen N 372 P 200.

الفعل أو التأمل، وقد تساعدنا هذه الذكريات على إتقان الفعل الذى نقوم به فى الحاضر؛ لأنها فى مجموعها تشكل خبرة الإنسان فى الحياة التى يستنير ويسترشد بها فى تحقيق فعل أفضل وأكثر تقدما وتماسكاً واتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة فى حياته الماضية، ومن ثم فانه إذا فقد هذه الذكريات أى الخبرات أى نساها فسوف يعجز عن إنجاز الفعل الحاضر بطريقة أفضل إنجازاً من الفعل الماضى، مما سوف يترتب عليه مواجهة الإنسان لنقطة عدمية فى طريق الفعل إن هذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان، وعجزه ولهذا فإنه يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف وهذه العدمية، أى أن ينسى بأنه ينسى، ويكرس وقته لانجاز الفعل بما يتراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذى لا يسمح- قدر استطاعته- لعوامل الضعف والعدمية بالدخول فى نسيج فكره، فقد ترسخ الخبرات والذكريات فى أعماق العقل، أو الحس، أو الأعضاء ومن ثم تكون فى مملكة اللاشعور التى لا نعى أمرها مما يدل على أن بسكال فيلسوف وجودى.

أما فكرة الموت التى يطرحها فى فلسفته فإنها تشير إلى اتجاه دينى، فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعنى أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى فى الجحيم، ولهذا فكان بسكال ينذره بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين، وشعائره على أكمل وجه، وينقى ذاته من شوائبها الغريزية ودوافعها السيئة حتى يمكن استقبال الموت وهو مستريح، راض، مؤمن آملاً فى الفوز بالجنة، ومن ثم يجب عليه أن يحذر دائماً من الموت المفاجئ باداء الأعمال الصالحة "فإن الموت

المفاجئ هو ما يخشاه الإنسان ولهذا يتواجد القساوسة بصفة دائمة فى منازل العظماء" (1).

ج- الله:

على هذا النحو السابق ينظر بسكال إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه غير لحظات الشقاء والقلق واليأس فيلوح بموضوع الإيمان لكى يخفف من قسوة هذه اللحظات التعسة اليائسة التى تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر فى غياب الله والأبدية، يقول فما الذى يعنينى إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب" (2).

إن بسكال يحلل واقع الإنسان فى هذه الخاطرة من خلال الألم الإنسانى والشقاء النفسى، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفى مع وجود سعادة وكرامة الإنسان؛ لأنه فى نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلام التى لابد من مرورها فى حياتنا ولا مخرج منها بغير التقرب إلى الله، والعمل فى سبيل ضمان الأبدية.

الوجودية بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن عرضنا فى الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التى عبرت عنها فلسفة بسكال عن الإنسان، نتناول فى هذا الموضع أوجه الاتفاق بين فكره وفكر سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، **ويرجع اختيارنا له ومقارنة فكره بنظيره بسكال للأسباب التالية:**

---

(1) Les Pensèes: pen 216 P145.

(2) Ibid sec ll pen N 238 P156.

1- يتفق الفيلسوفان إلى حد كبير فى موضوع فلسفتيهما التى تدور حول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد والإله المشخص وهذا الاتفاق الظاهر بين فكريهما يسمح بدون شك لوضعهما فى موضع مقابلة، فهما يتميزان بأحكام كل منها لفن استبقاء المتناقضات [1]. ولهذا يقف بسكال فى مواجهة ديكارت مطالباً بحقوق الإيمان، كما يقف كيركجارد فى وجه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها فيصوراه فى معاناة من الشقاء الأبدى لبعد الشقة بينه وبين اللامتناهى، وتسامى السلطة الإلهية فالإله مجهول Incognito Divin فى فلسفتيهما، وهما يعبدانه فى تواضع حتى يتمكنا من بلوغ مرحلة الإلهام، ومنها إلى الله الذى هو إله المسيحيين فيتوجهان إليه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين، ومن ثم يتمكنان من عبور مرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقة التى يلهمهما الله من خلالها فتتفتح أمامهما مغاليق الربوبية المجهولة، وتتكشف الشقة الزمنية بينهما فى المرحلة التالية عن إله مشخص يتوجهان إليه بالعبادة الحقة، والمعايشة التامة فى حضرته المعلومة لهما.

2- يتفق الفيلسوفان- إلى حد كبير- فى استمدادهما معاً من فكر القديس أوغسطين وبذلك أصبحت فلسفتيهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية، وكان لعودتهما معاً إلى مصدر واحد وهو الأوغسطينية سبباً فيما ظهر على منهجيهما من وجه شبه.

3- يكاد الفيلسوفان يتفقان فى محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدى إزاء ظروف عصره التى عاناها، فنجد أن بسكال مثلاً يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار Penseure Libres الذين ظهروا فى عصره،

---

(1) أى بإحطام كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

وأوحوا بفظاعة النقد الشكى، ولقد دفعه تصور ديكارت لفكرة الله إلى اتخاذ موقفه الذى دأب فيه على نقدها فى معظم نصوصه فى الخواطر، ومن ثم يمكننا القول أن آراء المفكرين الأحرار فضلاً عن تصور ديكارت للإله كانا هما العاملين الرئيسيين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند بسكال، وهى التى تمت فى مناخ المشكلات والتساؤلات التى أثارتها روح القرن السابع عشر. أما فيما يتعلق بذات الموقف عن كيركجارد فقد واجهته هو الآخر ظروفاً اجتماعية وفكرية ساعدت فى نضج موقفه النقدى، منها نقده للمذاهب العقلية، ولمذهب هيجل Hegel.F (1770- 1831م) على وجه خاص، فقد آمن الأخير بوجود عقل مطلق يحتوى كل شيء كما يرتبط به كل شئ، كما ذهب هيجل إلى أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التى ترتبط بدورها بالدولة التى نعيش فيها، وهى ترتبط بدورها بالتاريخ الإنسانى الشامل وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة، أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلى [1]. ومن ثم فقد ألغى هيجل على هذا النحو أى تصور للوجود الإنسانى، و أحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق، ولما كان كيركجارد فيلسوفا وجوديا مغموراً فى ذاتيته أو مؤمناً بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلي مستنكراً عالمه الموضوعى ومعلنا الثورة على تجريديته التى تلغى وجود الفرد الحر المشخص وتحيله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكرى شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يشعر معه بفرديته أو بشخصيته المتميزة.

---

(1) Hegel.G.W: The Philosophy of History, Preface by ch.Hegle. Tran.J. Sibree Dover publication Inc N.Y 1950 P17.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند كيركجارد قاصرة على موقف التأمل العقلى المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حى، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنسانى وحده.

وإذا كان ديكارت قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر فى عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن كيركجارد يعكس رأى ديكارت ويتصور أن الفكر يقلل من الوجود؛ لأنه ليس دليل على الوجود لأن دليل الوجود الحقيقى هو التجربة المعاشة الحية، التى تجمع متناقضات الحياة، وتتوتر معها فى كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها المشخص [1].

وإذا نظرنا إلى بسكال وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلى فيتابع ديكارت على مذهبه العقلى، غير أنه يسلك مسلكاً روحيا، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية، ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه ديكارت، بل بصفته الشخص أو الذات التى تعيش تجربة حياتها بما تنطوي عليه من اليأس والضجر والقلق والاختيار وغير ذلك. لكن تجربة بسكال فى دراسة الإنسان تنتهى به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذى تهدأ فيه مشاعر القلق للشخص المؤمن عندما يخلصه الإيمان من التوتر واليأس، ويجعله يحيا على أمل الخلاص فى الله، والأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر إلى المنطلقات الأساسية للتفكير فى الذات عند كل من الفيلسوفين نلاحظ ثمة تقابلاً بين موقفيهما خاصة وقد اقتنع كل منهما بضرورة تفسير الموقف الإنسانى باعتباره هدفاً رئيسياً، فضلاً عن المعطيات الوجودية الخاصة باعتراف الإنسان بالله، لهذا فقد

---

(1) Macquarrie.J. Existenatialism P.P 40-34.

شعر الفيلسوفان بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردى خاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التى تؤثر على فعل التصديق العقلى بالله ولهذا فقد اتجها وجهة التأثير فى القلب، والعقل أيضا، وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال وكيركجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادى، بهدف الوصول إلى الله باعتباره الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التى تكون الحد النهائى للبحث الدينى، ذلك الإله الذى يجب على الإنسان أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة معه، وكذلك مع كل من حركة العقل و القلب مجتمعين.

وتجدر الإشارة إلى أن الفيلسوفين بوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحى لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان والعقل على الرغم من اتفاقهما فى مسألة التجسد Incarnation بمعناه الأرثوذكسى، أما فيما يتعلق بمفهوماتهما عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفى الخاص بكل منهما، كما تحددها الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو أن اعتناق الإيمان المسيحى يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من جميع وجوه التقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك ثمة اختلافات لابد من وجودها بين سائر المذاهب والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هى نقاط الاختلاف:

1- مسألة الدين:

أ- كان بسكال مسيحياً كاثوليكياً جانسينستياً أولى اهتماماً لشعائر الدين، واحترام طقوسه كما أشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة فى الوساطة بين الإنسان، وبين الله، وقد أكد بسكال على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية

تواجدهم فى قصور الملوك حتى يحضروا لحظة موتهم المفاجئ" [1].

أما كيركجارد فقد كان بروتستانتيا هاجم الكنيسة، وطقوسها واعتبر الإيمان مسألة استيعاب شخصى، أو تذوق ذاتى يتم فى باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون واسطة ولهذا فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء وخالقه.

ب- أشار بسكال إلى أهمية العاطفة والعقل فى موضوع الإيمان، أما كيركجارد فقد فصل بين الفلسفة والدين ونظر إلى المسيحية باعتبارها مفارقة مطلقة Paradox يعتنقها الفرد المؤمن بالعقيدة أو يرفضها لكونها فوق مستوى العقل [2].

وعلى الرغم من اختلاف موقف بسكال عن كيركجارد فى الصلة بين الفلسفة والدين بيد أن الأخير قد ربط بين الدين باعتباره مفارقة وبين العاطفة، فأشار إلى المسيحى الذى يعتقد فى أصنامه وهو متوهج العاطفة متدفق الوجدان وكيف أنه أفضل من نظيره الذى يعتقد فيها بفتور ينقصه التدفق العاطفى [3].

ولقد اتفق الفيلسوفان فى تأكيد الصلة الروحية بين العبد والرب، وتقويتها عن طريق العبادة المفضية إلى النجاة، ومع ذلك فقد رأى كيركجارد أن تصبح الصلة مباشرة بين العبد والرب فلم يكن يريد كنيسة على الأرض بل كان يسعى إلى تصور كنيسة عالمية خالصة يشاهدها وقد تمثل فيها

---

(1) Pascal.B: Les Pensèes: pen 216 P145.

(2) Pascal.B: Les Pensèes: pen 216 P145.

(3) على عبد المعطى محمد : سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية إسكندرية 1979 ص 217.

أفراد اليهود الروحيين والمسيحيين الروحيين، وتصل من فوق كل زمان، وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

2- **مسألة الإنسان:**

أ- كان الإنسان موضع اهتمام بسكال الشديد، تشهد بذلك نصوصه التى تبحث فى علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة والمحبة ونبذ شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك فى نطاق الالتفاف حول الدين والكنيسة.

أما كيركجارد فقد فشل فى النظر إلى مشكلة المجتمع، كما فعل بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية، وهاجم الحشد (التجمع) أو المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً لوجود الإنسان الذاتى يقول الدكتور على عبد المعطى: "أنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب، ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس فى مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكى يضع حدا لاغتراب الإنسان عن جاره" (1).

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند كيركجارد فى ضوء ما تمنحه الأنا من وجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودى، فى حين تسلبه النحن، ولهذا كان الاغتراب عند كيركجارد وغيره وعند بكسال، ذلك أنه كما يفهم من نصوص كيركجارد أن الاغتراب وفق تصوره هو الابتعاد عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، وكذلك البعد عن عقد صلات عاطفية بين الناس بعضهم البعض كالزمالة والصداقة وغيرها، وهذا هو نفس الاغتراب عند بسكال. لكن الثانى يستخدم الدين والكنيسة لكى يتعايش المسيحيون فيما بينهم فى ظل الكنيسة والمسيح، فهو يرى أن

---

(1) نفس المرجع ص220.

الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه من خلال حياة الإنسان مع الجماعة والعمل فى تعاون مع أفرادها فى ظل القانون سواء كان وضعيا أم إلهياً، على الرغم مما يشير إليه من وجود عدم تناسب في حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التى تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

أما كيركجارد فإننا نجده يقف موقفاً عكسياً؛ لأنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات فى تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة أو بالمجتمع، أى حينما تكون بينها وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة؛ لأن ذلك يحدث فيها أزمة تفقدها نقاء الوجود وحقيقته الكاملة، ولكنه سوف يجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة والمؤدية إلى القلق والعدم فى المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا يجد كيركجارد الحل لمشكلة ذاته المغتربة الشقية فى نعمة المسيح عليها بالخلاص Redemption فى المسيح المخلص Redempteur، وهكذا يخلص كل من بسكال وكيركجارد فى المسيح.

ويبدو أن الكثيرين من مؤرخى الفلسفة لم يفطنوا إلى أن كيركجارد قد حل مشكلة الصلة بين الإنسان والله عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم كما حدث فى الوجودية الملحدة ونفس هذا الموقف كان قد حدث عند بسكال فى المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله المجهل العمومى المطلق الذى يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التى اصطنعها هيجل فيما بعد، انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان والذى ينزل على البشر فى تشخصه ليأخذ بيدهم، ويطهرهم ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتقيان فى النهاية فى فكرة الخلاص، وتشخص الإله المسيح.

3- مسألة الفلسفة:

لقد انتهت فلسفة بسكال إلي الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته، وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمى، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب وهذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى التى تركها فى ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له فى ميدان الكشف القلبى، والتوجه للدين.

أما كيركجارد فقد فصل فصلاً حاسماً بين الفلسفة، وبين الإيمان المسيحى، واستند بهذا التمييز فى هجومه على المذاهب العقلية وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص، فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجود الإنسان الفردى فلا تتحدد قيمتها إلا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهاية رحلة التفلسف الحائرة القلقة فى غمار الدين، وعلى باب الإيمان الذى ينفتح أمام المتحولين إليه فيفيقون من ضياعهم ويهدأون من قلقهم[1]. ولا ينبغى أن يساء- فى ضوء ما سبق- موقف كيركجارد من عقيدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً، بيد أنه هاجم الجمود الدينى والتزمت، وبين الطريق الحق للعبادة، وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد فى سبيل الحياة الروحية الخالصة، وكان هجومه

---

(1) تشهد بذلك كتاباته، ومؤلفاته التى كتبها فى مرحلتيه الخلقية، والدينية، فقد عبر عن روح مفكر مسيحى أصيل يخلص من معاناته فى توهج الإيمان وتنتهى آلام نفسه فى الخلاص .

بعنوان "الآن" صدر فى تسعة أعداد وطبع العاشر بعد وفاته يقول د. عبد الرحمن بدوى "وكان كل عدد من "الآن" بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية؛ لأنها فى نظره زيفت روح المسيحية الحقة"(1).

(1) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت 1980، 1400هـ، ص 35.

مصادر البحث

مصادر عربية :

1- رشيد سالم الناضورى: المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، دار مكتبة الجامعة العربية بيروت 1969.

2- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت.

3- على عبد المعطى محمد: سورين كيركجارد، دار المعرفة الجامعية 1979.

4- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1980.

5- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1980.

6- ول ديورانت: مباهج الفلسفة، أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية 1956.

7- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962.

مصادر أجنبية:

1- **Bochenski.M**: La philosophie contemporainen Europe Payot, Paris 1951.
2- **Bandon.S.G.F**: Religion in Ancient Historylondon, 1943.
3- **Desxartes.R**: Rèdles pour la direction de L'Esprit A.T. Tome 10, Paris 1996-1910.
4- **Desxartes.R**: Mèditations Mètaphy sique Tibrairie Hachette 1963.
5- **D Beauvoir**: Simonde: Pour une Morale se L'ambiguitè, Paris Galimard 1970.

6- **Guthriw:** A History of Greek philosophy. Cambridge 1962 P26.
7- **Haynerpaul, colling:** Reason on Existence schelling's philosophy of History Nether lands 1967.
8- **Hegel.G.W:** The philosophy of History N.y 1956.
9- **Jeager. Wearner:** Paideia the Ideals of Greek Culture,ox fors 1944.
10- **Kierkegarrd ,S:** Concluding unscientific postscript to the philosophical Frag ments Tran David,F destin paris. Aubier 1936.
11- **Lavelle, Louis:** La moi et son destin paris. Aubier 1936.
12- **Lavelle, Louis:** The dilemma of Narcissus George Allen 1973.
13- **Lavelle, Louis:** De L'Acte, Paris Aubier 1946.
14- **Macquarrie.J:** Existentia Lism, Aplican book new York 1972.
15- **Neitzsch.F:** The Joyful wisdom, London 1910.
16- **Pascal. Blaisa:** Les penseès, Paris 1943.
17- **Russell.B:** A History of western Philosophy London 1947.
18- **Radhakrishnan:** Indian philsosphy V.I London 1923.
19- **Sartre J.P:** L'Existialisme est un Humanisme Paris 1946.
20- **Sartre J.P:** L'Etre et la Nèant Gallimard, Psris 1943.

الفصل الثانى

المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر

مقدمة:

اهتم المفكرون فى تاريخ الفلسفة بالبحث عما وراء هذا العالم، أى عن أصل الكون. فذهب الفلاسفة منذ عصور الفلسفة الأولى يتصورون الجوهر الأول أو أصل العالم على اعتبار أنه ما تقوم عليه الظواهر.

وتصورنا لما يسمى بالجوهر يضعنا أمام تصور فكرة شيء ثابت فيما وراء التغير، أو تصور فكرة الوحدة وراء الكثرة، يقول جان ڤال فى معرض بحثه عن الجوهر:- "إن هذه الكلمة "الجوهر" إنما تدل على علاقة أو على قسمة ثنائية بين الظواهر.... وأنه لن يكون لفكرة الجوهر ثمة معنى مالم يكن هناك ثمة شيئاً مختلف عما ندعوه بالجوهر"(1).

وكان تصور الجوهر قد ظهر عند اليونان بمعنى الوحدة أو تصور ما هو واحد L'un فوضعه اليونانيون فى مقابل الثنائية أو التعددية Pluralism . ثم تطور هذا المصطلح وأخذ معنى الفرد Individual فى العصور اللاحقة على العصر اليونانى، وأصبح منطوقه "جوهر فرد" أو "جوهر أفراد"، كما عرف بالذرة Atom عند الفلاسفة الذريين، وسمى بالنقطة الرياضية عند الرياضيين، كما سمى بالنقطة الفيزيقية عن الطبيعيين، والنقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة.

وسوف نحاول فى هذا البحث تتبع فكرة الجوهر تاريخياً إبتداءاً من اليونانيين متدرجين تاريخياً حتى العصور الحديثة للوقوف على تصورات الفلاسفة عن الجوهر وكيف تطور ميتافيزيقياً.

---

(1) Wahl, Jean: The Philosopher's Way Oxford. N.y 1948. P.23.

أولاً: تصور فكرة الجوهر في العصر اليوناني:

أولا: التصور الطبيعي للجوهر عند اليونان:

1- الآراء الطبيعية:

1- طاليس *Thales* (624- 546 ق.م)

أول فيلسوف يوناني تبدأ به المرحلة الطبيعية المبكرة في الفكر اليوناني وأحد الحكماء السبعة الذين اعتنوا بالعلم، وشغفوا بعلوم السياسة والأخلاق ظهر في ملطية أحد جزر اليونان [1]. وقد برع هذا الفيلسوف في العلمين النظري والعملي. اعتمد في فكرته عن المطلق على تصور الماء جوهراً للعالم. أشار إليه أرسطو في مذهبه، كما لخص آراءه في كتابه الميتافيزيقا.

يذهب طاليس إلى أن أصل العالم أو المبدأ الأول هو الماء، وهذا هو السبب في قوله "بأن الأرض تطفو فوق الماء" [2]. ولقد دفعه إلى مثل الاعتقاد ملاحظته لأهمية الماء، وأن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وكذلك البذور التي تكون رطبة بطبيعتها، كما أن الحار ينشأ عنها ويحيا بها "فإن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها" [3].

وتشير الأساطير القديمة إلى الماء باعتباره أصل العالم. فقد اعتقد قدماء الكونيين الذين عبدوا الآلهة. أن أفيانوس وتيش أصلين للكون وجعلوا الآلهة تقسم بالماء الذي أسماه الشعراء "ستيكس".

---

(1) Brehir'e: Histoire de La Philosophie Paris 1929. Tome P39.

(2) Guthrie: A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962 P33.

(3) Ibid.

وقالت أسطورة بابلية قديمة: "فى البدء قبل أن تسمى السماء، وتعرف الأرض كان المحيط وكان البحر"[1]. كما أشارت قصة مصرية إلى الماء فقالت:- "... فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله صانع الآلهة والبشر والأشياء"[2].

وجاء فى التوراة: "فى البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمه، وروح الله يرف على وجه المياه"[3].

ولقد أثبت العلم الحديث أن نشأة العالم قد بدأت منذ أن تحولت الأبخرة الأولى إلى ماء، ولقد دعم طاليس رأيه بالدليل على أن الرطوبة هى ما يغتذى منها النبات والحيوان، ولما كان الماء هو مبدأ الرطوبة، فهكذا أصبح الماء الذى يغتذى منه الشيء مكوناً منه بالضرورة.

ووفقا لهذا التصور عن المطلق يذهب طاليس إلى أن العالم مليء بالآلهة، وأنه ينطوى على مادة حية ترى فيه بصفة دائمة[4]. وخفية، وهو يقصد بذلك أن يكون الماء هو الجوهر أو الأصل المحرك للعالم.

2- أنكسيمندريس ***Anaximander*** (610- 547 ق.م)

كان تلميذاً لطاليس، ومتابعاً له فى مجهوداته العلمية ولد فى ملطية التى مارس فيها نشاطه العلمى خلفاً لطاليس.

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط5، ص12

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الكتاب المقدس: العهد القديم سفر التكوين إصحاح 1 ، 2.

(4)Burnet, John: Early Greek Philosophie Fourth. Ed, London 1962

تجاوز أنكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء. ذهب فى تصوره للجوهر إلى أن الإنسان كان فى الأصل سمكاً إذ تولد فى الرطوبة بعد التبخر، أى فى طين البحر الذى يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.

يقول أنكسمندريس عن الجوهر: "إن الناس نشأت فى داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً إلى الشاطئ فضربوا فى الأرض وأصبحو قادرين على حماية أنفسهم".

وتصور الفيلسوف فكرة التطور الذى كان يعنى فى نظرة التغير، والتغير يفيد الحركة، فكل شيء إذن فى حركة.... والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل؛ لأنه بالضرورة متغير وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل الناس، والبخار يتحول إلى تراب، وهكذا يصبح لدينا أصولاً أربعة أو (اسطقسات) أربعة على حد التعبير اليونانى. الماء والهواء والنار والتراب.

ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الاسطقسات إن هى إلا أشكال لمادة غير متناهية فيقول.- "إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء، ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفة عنها إنها مادة لا متناهية، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم، واللامتناهى دائم أزلى وخالد لا يفنى". وهكذا أصبح المطلق عند أنكسيمندريس هو اللامتناهى.

وكان موقف أنكسيمنديس يمثل التطور الطبيعى لفكرة طاليس فقد رفض أن يكون الماء مصدراً للموجودات، وذكر أن العلة

الأولى يجب أن تكون مبدأ عام يقبل التشكلات المختلفة كما يقبل الأضداد ، ومن ثم جاء قوله باللامتناهى الذى يسبق جميع العناصر.

ويرى أنكسيمنديس أن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان وأن الكون يمتلىء بالعوالم التى لا تحصى وتستمر إلى مالا نهاية وهو بذلك ينتهى إلى ا لإيماء بأزلية قدمه، وهو تصور يونانى قديم فالمادة قديمة قدم العالم. فليس ثمة بداية للعالم ولا نهاية له؛ لأن الزمن دائر لا بداية ولا نهاية له.

واللامتناهى أو المطلق هو مادة العالم التى تجمع سائر الأضداد. وكل منها يحاول التغلب على ضده فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلاً، ويحدث العكس فى فصل الشتاء وينتهى هذا الصراع فى الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى[1].

3- انكسيمانس *Anaximenes* (588- 524 ق.م)

هو تلميذ أنكسمندريس، غير أنه لم يكن على نفس مستواه من المعرفة والعلم.

أخذ أنكسيمانس فى تأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى[2]. فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى

---

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ص61.

(2) Burnet, John: Greek Philosophie Form thales to plato London 1943. P173

ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء أى المطلق (1). يقول عن الهواء:- "عنه تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى كانت والتى سوف تكون، وعنه تتولد الأشياء الأخرى".

ويستعيض أنكسيمانس عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشئ واحد هو الهواء (2). أما الحركة التى تحدث اجتماعاً وافتراقاً عارضين لأجزاء المادة فإنه يستعيض عنها بخاصيتين متلازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فتحدث الأشياء بأنواعها، ومن ثم فإنه يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى (3).

رأينا من خلال عرض هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أنهم يتفقون فى رد الوجود إلى مبدأ أحادى مادى. ومذهب الأحادية المادية هو تصور حديث يرد الأشياء إلى جوهر مادى واحد ثم يقوم بتفسير الأشياء عن طريق التطور الذى يحدث لهذا الجوهر فى الشكل والكم.

4- هيرقليطس ***Heraclitus*** (540- 475 ق.م)

كان سليلاً لأسرة أرستقراطية من أفسوس، بيد أنه انكب على التفكير وزهد فى مظاهر الحياة وترفها، كان معتداً بذاته،

---

(1) Rivaud, A: Le Prblème de Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie Crecque depuis les Origines Jus qu'a thèophraste. Paris 1905. P 17.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط 5، ص12 .

(3) المرجع نفسه.

محتقراً للعامة، ناقداً لعباداتها [1]. محطماً لآراء هو ميروس وهزيود كما كان رافضاً للاستعمال بالعلم الجزئى. ومن ثم فقد نقد فيثاغورس وإكسانوفان واشتغل بتأمل الكليات.

ولقد تركه انشغاله بالكليات عن العلوم الجزئية جاهلاً بأسرار الطبيعة والفلك. مصدراً لآراء تثير السخرية والسذاجة حول العالم الطبيعى فقد ذكر أن الشمس تتجدد فى كل يوم، وأنها تنطفئ داخل الماء فى لحظات الغروب. وأنها صغيرة الحجم فى الحقيقة كما نراها فى الواقع، ورغم إخفاق هيرقليطس فى مجال العلوم الطبيعية بيد أنه كان صاحب فلسفة ذات قيمة بالنسبة لعصره.

وترجع أهمية هيرقليطس إلى أنه كان آخر الفلاسفة الأيونيين الذين اجتهدوا فى البحث عن العلة (المطلق)، كما حاول من خلال تصورة عن الجوهر أن يكمل تصورات الفيلسوفين السابقين عليه، وأن يضع حدا لتناقضهما فكيف تسنى له ذلك.

لقد رأى هيرقليطس أن التغير هو السمة البارزة فى الأشياء [2]. فالأشياء فى تغير مستمر، ولقد كان لموقف الفلاسفة السابقين عليه أثراً كبيراً فيما انتهى إليه موقفه، فقد قرروا أن الأشياء فى تغير متصل، كما ذهبوا إلى أنها رغم تغيرها ترتد إلى أصل واحد، وهنا يبرز التناقض بين المسألتين مما يدفع بهيرقليطس إلى حله. والحل يأتى باستبقاء أحد الرأيين، إما أن تكون الأشياء فى تغير مستمر وأما أن

---

(1) Zeller: Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London 1948. P25.

(2) Comperz, theodor: Creek thin Kers, London 1939, P 41.

ترجع إلى مصدر واحد؛ لأن الأخير لا يتغير من حيث كونه بسيطاً، لكن الذى يتغير هو المركب فحسب.

ولما كان إلغاء الواحد يعنى إلغاءً للتغير الذى هو المبدأ الأساسى عند هيرقليطس فمن ثم رأى أن تكون النار هى المبدأ الأول لأنها أدل شيء على التغير[1]. الذى هو صفة جوهرية فى الأشياء، يقول هيرقليطس:- "لست أرى إلا التحول والتغير، لاتخدعوا أنفسكم، ولا تلوموا حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون أرضاً ثابتة فى بحر الكون والفساد. أنتم تخلعون على الأشياء أسماء، وكأنما هى ستبقى إلى الأبد ولكن النهر الذى تنزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذى نزلتم فيه أول مرة"[2].

والتغير عند هيرقليطس هو قانون الحياة وجوهرها؛ لأن الاستقرار موت وعدم، لكن التغير صراع بين الأضداد حتى يحل بعضها محل البعض، وعلى هذا النحو تبدو الموجودات فى ظاهرها وكأنها ثابتة لأن ما تنقصه من جانب تعوضه بنفس المقدار من جانب آخر، فالشمس على سبيل المثال تتجدد كل يوم لأن الأبخرة الصاعدة من البخار تعوضها ما تفقده من حرارة بالنهار، وهكذا تستمر حركة الأشياء وتغيرها إلى أن تنتهى فى النار التى هى دورة الكون، وتتكرر الأدوار بصورة لا متناهية ويشبه هيرقليطس الأدوار الكونية بالأجيال المتعاقبة التى تشمل الحياة الإنسانية[3].

---

(1) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 57.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 17.

(3) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 58.

والنــار التــى يقصــدها هيرقلـيطس ليســت هــى النــار المعروفــة المحسوسة لكنها نار إلهية، لطيفة جداً، وهـى نسـمة حـارة حيـة وعاقلـة، أزلية أبدية لا تتحول إلى نار محسوسة إلا عندما يعتريها الضعف[1]. ومـن النار الإلهية يصنع العالم البحر واليابس.

هـذه النـار هـى الله الـذى هـو الليـل والنهـار والشـتاء والصـيف والحـرب والسـلم ، الـوفرة والقلـة، ويحـكـم الـكـون الصـراع. فهـو أصـل الأشياء وهو الذى يحول البعض آلهة، والبعض أبطالاً كما يجعل البعض بشـراً والـبعض عبيـداً وهــذا الصـراع يقـر العدالـة الموجـودة فـى قـانون اللوغـوس أو العقـل. الـذى ينظـر إلى الواحـد باعتبـاره الكـل والكـل باعتباره الواحد، كما يحكم قانون الصراع (الديالكتيك) الذى يعنى الحركة الدائمة من حالة إلى أخرى.

ويجب ملاحظة أن هيرقليطس بمنطق مذهبه كان يقدم تصوراً فى وحدة الوجود مثل الفلاسفة السابقين له. فضـلاً عـن أنـه عنـدما جمـع بـين الوحـدة والـتغير كـان قـد أثبـت أنـه يعـد أول فيلسـوف يونـانى أذاع الشك فى الفلسفة اليونانية. يقـول الأسـتاذ يوسـف كـرم عنـه:- "... فـلا عجب أن يقوم لهيرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون فـى الشك إلى أقصـى حـد، ولـو أنـه هـو لم يكـن يقصـد إلى هـذه النتيجـة فإنـه إذقـال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسـوس وعلمـاً يقينيـاً فـى الجوهـر الأوحـد وفـى العقـل الإنسـانى الـذى يدركـه، ولكـن تـاريخ الفلسـفة يعلمنـا أن منطـق المـذهب أقـوى مـن مقاصـد صـاحب المـذهب،

---

(1) Foiuillèe, Alfred: Histoire de la Philosophy 11 Edi, Paris, Librairue, Chdela Crave P 36.

فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأكبر للشك فى الفلسفة اليونانية"[1].

2- المدرسة الفيثاغورية: (نشأة العلم الرياضى) *Pythagorism*

1- فيثاغورس (572- 497)

ظهر فيثاغورس مؤسسها فى ساموس، وتعد الفيثاغورية وهى المدرسة التى أسسها فى مدينة قروتونا جنوب إيطاليا فى القرن السادس قبل الميلاد من أشهر المدارس التى ظهرت فى ذلك العهد. وكان تزعم فيثاغورس لها بما اشتهر به من الحكمة والعلم والفضل سبباً من أسباب نجاح هذه المدرسة وذيوع صيتها، خاصة وأن تعاليمها كانت تدعو إلى البساطة والعفة، كما كانت ترسم لأتباعها سلوكا يسيرون عليه فى مأكلهم وملبسهم وصلاتهم، وقد آمن الفيثاغورين بالعلم، واعتبروه وسيلة لتهذيب الأخلاق، و احترام النفس، كما اشتغلوا بعلوم الرياضيات والفلك والموسيقى والطب.

ولقد ابتعدت روح الفلسفة الفيثاغورية عن الروح اليونانية فغلبت عليها النزعات الشرقية، فقد تأثرت بالديانة الهندية، وقال الفيثاغورين بتناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية، كما تصوروا أن الحقيقة هى الحقيقة الإلهية المنبثة فى الكون كله، أما موقفهم من الدين فلم يكن لهم فيه موقفاً معروفاً، وكل ما يمكن أن يقال عنهم فى هذا الصدد أنهم طهروا الشرك الشعبى، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً[2].

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 16.

(2) المرجع السابق ص 24.

وكانت الفيثاغورية تقوم على مبدأ الزهد والبساطة فكان أتباعها يلبسون زياً موحداً، ويقال أنهم كانوا لا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام، وكان إيمان هذه الفرقة بالتناسخ راجعاً إلى تأثرها الكبير بمذاهب الهنود وبالأورفية، وكان مذهبهم ذلك يرمى إلى أن انتقال روح الشخص الخير تحل فى جسد آخر خير مثله فى حين أن روح الشخص الشرير تحل فى الحيوانات.

ولقد أسهمت الفيثاغورية فى بناء العلم الرياضى فى عصرها بما وضعته من نظريات وآراء فى الرياضة، ورغم أن هذه الآراء كانت تمثل البداية الأولى فى علم الرياضة بيد أن تأثيرها امتد حتى أفلاطون(1). وقد تصور الفيثاغوريين أن العالم عدد ونغم، ذلك لأنهم وجدوا أن فى الأعداد خصائص عجيبة، فى حالات جمعها أو طرحها أو ضربها وغير ذلك من العمليات مثال ذلك أن مجموع مربعى العددين المتواليين 3، 4 يساوى مربع العدد التالى لهما وهو 5 أى أن 9+16= 25، وهذه الخاصية العددية هى التى طبقت فى الهندسة فى نظرية المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر، فإذا فرضنا أن طول أحد الضلعين 3 والآخر 4 كان طول الوتر هو 5.

ولقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هى جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد والنغم من واقع أن الكائن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) وما النغم إلا توافق الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهى بانتهائه.

---

(1) Russel.B: A History of Western Philosophy Book London 1947, P 234.

2- الإيليون (نشأة ما بعد الطبيعة) *Eleatics*

تنتسب هذه المدرسة تاريخياً إلى إيليا Elea، وهى إحدى المدن التى أسسها الأيونيون على شاطئ إيطاليا الغربى حوالى عام 540 ق.م.

يعد إكسانوفان وبارمنيدس، وزينون ومليسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفى الذى كان يتصور العالم موجوداً واحدا، وطبيعة واحدة، كما كانوا يعتقدون فى سكونه، وينكرون الكثرة والحركة(1).

(أ) إكسانوفان *Xenophanes* (570- 480 ق.م)

أحد أتباع المدرسة الإيلية. إن لم يكن هو مؤسسها الأول على حد قول مؤرخى الفلسفة، ويتلخص مذهبه فى حب الحكمة، رفض فكرة الآلهة واعتقد أنها تنتج من نسج خيال الناس وعاطفتهم ونادى بأن الإلة واحد ثابت كلى معقول(2).

(ب) بارمنيدس *Parmenides* (540- ؟)

كان تابعاً مخلصاً لمدرسة الإيليين، وتلميذاً لإكسانوفان، كما كان متعمقاً فى فكره سماه أفلاطون بارمينيدس العظيم، يقول فى تصوره عن المطلق أو الجوهر أن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجوداً(3). أما اللاوجود فلا يدرك؛ لأن تحقيقه مستحيل. وتجدر الإشارة إلى أن آراءه كانت بمثابة رداً على آراء هيرقليطس فى التغير. وقد ذكر أن الفكر والوجود متلازمين فالأول قائم على الأخير،

---

(1) Burnet: Early Creek Philosophy P 171.

(2) Maritain, Jacques: Elements De Philosophy 3 èm Ed Paris, Librairie- Editeur 1920, p31.

(3) Ibid.

ويعـد بارمنيـدس أول فيلسـوف يونـانى تشـير تصـوراته إلى الوجـود المحض[1]. فينكـر الكثرة والتغير، ويتخطى عالم الأعداد والأشكال والجزئيات فيصبح لا هدف له إلا بلوغ العقل.

ورغم أن كل من بارمنيدس وهيرقليطس يتفقان فى الرجوع إلى العقل (الفكر) وينكران شهادة الحواس، بيد أنهما يختلفان فى مسلكيهما ففى حين يرى هيرقليطس أن الحواس مصدر خداع وشك؛ لأنها تصور لنا وجود ثابت[2]. فى حين أن الحقيقة تكمن فى التغير المستمر والصراع المتصل، يرى بارمنيدس أن الحواس تعطينا انطباعاً عن وجود متغير فى حين أن الوجود واحد ثابت وليس متغير.

ومـن الملاحـظ أن موقـف بارمنيـدس مـن الوجـود ، ومحاولتـه الارتفاع فوق عالم المحسوسات والجزئيات والمتغيرات، وتأكيده على وجود الوجود وثباته، وانتهائه إلى عالم الفكر المجرد إنما يضعه فى مصاف الفلاسفة أصحاب الميتافيزيقا أو (الفلسفة الأولى). كما أنه سوف يكون لمذهبه فى الوجود والفكر دوراً كبيراً على المذهب المثالى عند أفلاطون الذى يرفض عالم المحسوسات والمتغيرات ويقيم الوجود الثابت انطلاقاً من الفكر[3].

(ج) زينون الإيلى:- *Zeno of Elea* (490- 430 ق.م)

كان تلميذا لبارمنيدس انطلق تصوره فى تفسير العالم، من معارضته لأتباع المدرسة الفيثاغورية الذين أنكروا الوحدة والسكون. وأكدوا على أن الموجودات تتألف من أعداد. أى من وحدات منفصلة

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Jankeèlèvitch, Vladimir: Philosophie Première, paris P.u.f 1953, P36.

فقالوا بالكثرة بالاضافة إلى الحركة. ولما كان زينون واحداً من أتباع مدرسة الإيليين القائلين بالاتصال، فقد بذل زينون جهده للدفاع عن مذهب مدرسته، فأنكر مذهب القائلين بالكثرة والحركة باعتبار أن منطوقهم مستحيل تحقيقه، وقد أيد دفاعه عن آرائه بحججه المشهورة التى عرف بها فى تاريخ الفلسفة وهى الحجج الأربع فى البرهنة على امتناع الحركة وهى "حجة العداء" وحجة "أخيل والسلحفاه"، وحجة "السهم"، وحجة "الملعب". وقد حاول زينون من خلال هذه الحجج التى اعتبرت ضرباً من ضروب اللهو الجدلى الذى عرف عن هذه المدرسة، حاول أن يثبت رأيه ورأى مدرسته (الإيلية) فى إثبات الوحدة والسكون فى مواجهة تصور الفيثاغوريين عن الكثرة والحركة.

(د) مليسوس:- *Melissus* (440- ؟)

ولد فى ساموس بأيونية، كان تابعاً لبارمينيدس، ويصغر زينون بحوالى اثنتى عشر عاماً[1]. أخذ ميلسوس على عاتقه مهمة نقد الطبيعيين الأوائل لقولهم بالتغير المحسوس، وعنده الحس كاذب؛ لأن عن طريقه تتغير الأشياء على الدوام، فى حين أن الوجود ثابت وواحد على ما يشهد بذلك العقل، يقول: "أننا لو اتفقنا معهم فيما يعترى الوجود من تغير متصل لما أصبح هناك ثمة وجوداً؛ لأن تكرار التغير واستمراره يعنى انعدام الوجود. وهكذا يذهب ميلسوس إلى نفى التغير والكثرة، والتأكيد على فكرة الوجود الواحد الساكن الثابت اللامتناهى.

---

(1) Brèhier.B: History de la Philosophie Tome 1, Librairie Felix Alcan, Paris 1926, P 66.

4- فلاسفة العلم الطبيعي :-

تعد آراء فلاسفة العلم الطبيعي محاولة للتوفيق بين آراء الفلاسفة السابقين عليهم. وقد سبق أن عرضنا لموقف الطبيعيين الأوائل الذين تصوروا الجوهر بالماء أو الهواء أو النار أو اللامتناهى، كما بينا موقف الفيثاغوريين من تصور العالم واعتباره عدداً ونغماً، كما فسروه بالكثرة وقالوا بوجود الحركة والتغير ثم جاء الإيليون وناقضوا مذهب الفيثاغورية بعد أن أثبتوا الوجود الواحد الساكن.

ولقد استفاد أتباع هذه المدرسة من المدارس السابقة بيد أنهم غيروا فيما تلقوه، كما عدلوا فيه فأصبح التغير الذى تناولوه من هيرقليطس اتصالاً وانفصالاً فى مذاهبهم، كما أقروا بثبات الوجود عندما تصوروا وجود أصول ثابتة للموجودات النوعية لا تشبه العناصر الطبيعية التى قالها الطبيعيون الأوائل؛ لأنها أصول متكثرة.

1- أمبادوقليس ***Empedocles*** **(490- 340 ق.م)**

ولد أمبادوقليس فى أغريغنتا فى صقلية منتمياً لأسرة على جانب كبير من الجاه والثراء اهتم بدراسة الفلسفة والطب، كما برع فى الشعر. كان مهتماً بالسياسة ومدافعاً عن الديمقراطية حاول رد العناصر الأولى للفلاسفة الأوائل إلى عناصر أولى وأصولاً ودفعه ثقل الهواء إلى وضع التراب مبدأ فأصبحت العناصر أو الأصول أربعة هى النار والهواء والماء والتراب [1]. وهذه العناصر لا تبدأ بالتكون ولا تنتهى بالفساد، كما أنها لا تخرج من بعضها البعض، ولا تنتهى إلى بعضها

---

(1)Brèhier,Emile: History de la Philosophy Tome 1 Paris, Librairie Felix Alcan, 1926, P.P67-68.

البعض، ولهذه العناصر كيفيات خاصة. مثل كيفية الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب[1].

أما الأشياء وكيفياتها فإنها تحدث من انضمام هذه العناصر وانفصالها بسبب تأثير قوتى المحبة والكراهية. تضم الأولى الذرات المتشابهة عندما تتفرق، فى حين تفصل الثانية بينها، ويمر العالم بدور محبة تارة، ودور كراهية تارة أخرى. وهكذا ترجع الكثرة إلى الوحدة فى دور ثم تتفرق الوحدة إلى الكثرة فى دور آخر، والحياة تسببها اجتماع العناصر بصورة آلية.

(أ) الذريون (مذهب الذرة) *Atomism*

كان مذهب الذريين محاولة للتوفيق بين آراء الإيليين والتجربة، فقد أيدوا مذهب الإيليين الذى يذهب إلى الاعتراف بأن الوجود ملاء، وأن الخلاء لا وجود، وأن الكثرة والحركة ظاهرتان حقيقيتان كما توصلوا بالتجربة إلى وجود ذرات مادية غاية فى الدقة[2].

(ب) ديموقريطس *Democritus* (470- 361)

ولد ديموقريطس فى أبديرا، عاصمة سقراط، وكان شغوفاً بالعلم والرحلات، ويقال أنه نبغ فى علم الهندسة، التى أخذ يعلمها لتلاميذه فى المدرسة التى بناها فى أبديرا مسقط رأسه، وكان لوقيبوس أحد تلاميذه المخلصين الذين ساروا على مذهبه. وكان الأخير قد ولد فى ملطية، ورحل إلى إيليا، ثم جاء أبديرا حيث التقى فيها

---

(1) Ibid.

(2) Richard,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

بديموقريطس وتأثر به كما تأثر بزينون، ولقد تلازم اسم ديموقريطس ولوقيبوس فى تاريخ الفكر الفلسفى لما بينهما من ارتباط فى الشخصية وتشابه فى المذهب.

يرى ديموقريطس أن العالم يتكون من عدد لا متناهى من الذرات غير المنقسمه، وغير المحسوسة لتناهيها فى الدقة مثل التى تتطاير فى أشعة الشمس[1]. وهى تتحرك فى خلاء لا متناهى فتتلاقى ليحدث الكون وتفترق فيحدث الفساد، وتتميز هذه الذرات بالقدم، لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود. وهى لا نهائية، لأن الوجود لا يمضى إلى اللاوجود[2]. وهى متحركة بذاتها. وجوهرها هو "الجوهر الفرد" أو "الجزء الذى لا يتجزأ" كما أنها امتداد أى ملاء غير منقسم، تتشابه بالطبيعة، لا كيفيات لها وتتميز بخاصيتين هما الشكل والمقدار.

وتتكون الأشياء فى العالم نتيجة الحركة التى تقذف بالذرات فى كل اتجاه من الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء مختلفة وتتشابك فتتكون الأشياء. التى تفسد بافتراقها. والخلاء التى تتحرك فيه الذرات ليس عدماً لكنه ملاء بالذرات. فالملاء هنا يصبح وجوداً؛ لأن فيه تتمايز الجواهر، وتوجد الكثرة والحركة.

والنفس مادية، وهى مبدأ الحركة فى الأجسام الحية. وهى جسم نارى. كما تمثل جواهراً تنشر فى الهواء الذى يحركها ويدفعها إلى الأجسام فتدخل فى الأبدان. وتبدو فى التنفس الذى يدل على الحياة والحركة.

---

(1) Richard,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

(2) Richard,H: Histoire de la Philosophie P 80.

وهكذا يتحول العالم عند ديموقريطس ولوقيبوس إلى عناصر امتداد وحركة تعمل بصورة آلية.

(ج) أنكساغوراس *Anaxagoras* (500- 428)

شخصية فلسفية لها تأثيرها فى المذهب الذرى، ولد فى بلدة أقلازومين[1]. القريبة من أزمير، وقد انتمى إلى أسرة كبيرة، وصل وهو فى حوالى الأربعين من عمره إلى أثينا التى كانت مزدهرة آنذاك بعلمائها وأدبائها. وأقام فيها قرابة ثلاثين عام لعب فى خلالها دوراً رئيسياً فى الحركة الفكرية (الفلسفية) فى أثينا.

ولقد كان أنكساغوراس من أوائل من ساروا على نفس الطريق الذى وجه هيرقليطس الأنظار إليه، وهو طريق العقل والقانون. يذهب فى تصوره عن المطلق إلى أن الأشياء متباينة فى الظاهر متشابهة فى الباطن، أما علة ذلك فهو ما تنتهى إليه الأجسام بعد تحليلها إلى أجزاء متشابهة هى ما تعرف بالطبائع الأولى "الذرات"[2]. فى حين أن التباين إنما يرجع إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها.

والطبائع الأولى لا تتحرك بذاتها، لأنها تحتاج إلى محرك يحركها ليس هو الصدفة أو القدر (ذلك اللفظ الأجوف الذى اخترعه الشعراء) ولكنه العقل. الذى يحرك الطبائع الأولى، ولا يمتزج بشيء، إنه قائم بذاته. وهو ألطف الأشياء وأنقاها، عالم بكل شئ، ذو قدرة عظيمة، وهو المتحكم فى جميع الأشياء من أصغرها إلى أكبرها، كما أنه يدرك جميع الأشياء فى حالات امتزاجها وانفصالها

---

(1) Ibid P 39.

(2) Ibid.

وانقصامها، وهو الذى يبث النظام فى جميع الأشياء موجودة أو سوف توجد، كما يحكم حركة الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير [1].

وتأسيسا على ما سبق يصبح العقل هو المطلق أو الجوهر وهو مفارق للنسبى عند أنكساغوراس.

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم إهمال نظريات الذرة فى العصور القديمة بيد أنه قد نالت اهتماماً كبيراً فى العالم الحديث فى بداية القرنين السادس والسابع عشر اللذين أولى علماؤهما اهتماماً كبيراً بميتافيزيقا الذرة القديمة [2].

2- التصور الميتافيزيقى للجوهر فى الفلسفة العملية أو فلسفة الإنسان :

عرضنا فيما سبق للفلسفة الطبيعية عند اليونان الأوائل الذين كانت لهم نظرات فى الكون الطبيعى، ففسروا الوجود بالعناصر الطبيعية الموجودة حولهم فى العالم الطبيعى من هواء وماء ونار ولا متناهى، كما فسروه كذلك بالعدد والنغم، وذهب فريق منهم يتصور الجوهر ذرات متناهية فى الدقة. وبذلك انطلقت تصوراتهم عن جوهر العالم من النظر خارج ذواتهم، ولم يفطنوا إلى أهمية البحث عن الذات وفيها على الرغم مما ظهر عند البعض منهم من شذرات تشير إلى الأخلاق فيما تشهد به الأخلاق عند الفيثاغوريين، وبعض المبادئ العقلية التى ظهرت فى فلسفة الإيليين.

لكن الفكر اليونانى فى مرحلة الفلسفة العملية- التى نعرض لها- كان قد تخطى مرحلة الطفولة الفكرية- إذا جاز لنا هذا التعبير

---

(1) Ibid.

(2) Richard,H: Popkin, A.S : Philosophy Made simple P. P 85,95.

وبدلاً من أن يتطلع خارج ذاته يستطلع العالم الجديد مثل الطفل الغرير الذى يشاهد العالم للوهلة الأولى فتروعه مظاهره وتجذبه أسراره. تخطى الفكر اليوناني مرحلة البحث فى الخارج إلى البحث فى الذات، بمعنى البحث فى الإنسان، وما يتعلق به من مفاهيم مثالية، روحية وأخلاقية.

السوفسطائيون ***Sophists***

كانت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل من بين الأسباب التى هيأت المناخ لظهور جماعة السوفسطائيين.

واسم "سوفيست" يدل فى الأصل على العلم أو معلم البيان وهم مجموعة من العلماء والشعراء والفنانين والمؤرخين والأطباء وغيرهم[1].... وكان لظروف أثينا السياسية والقضائية أثراً فى ذيوع صيتهم وعلو شأنهم فى المجتمع آنداك.

كان السوفسطائيين مجادلين مغالطين، كما كان هدفهم البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابى، وقد دفعهم ذلك للنظر فى الألفاظ ودلالاتها وأنواع القضايا، والحجج وشروطها، والمغالطة، وبذلك أثروا فى الثقافة والمعارف فى عصرهم. وقد مثلث المذاهب الفلسفية المطروحة ساحة لجدهم، ومغالطاتهم، فشككوا فى المعارف، ثم تناولوا المذاهب الأخلاقية، فعبثوا بالمبادئ الأخلاقية، والاجتماعية، وجادلوا فى القيم المطلقة للخير والحق، كما جادلوا فى الحق والباطل، والخير والشر والعدل والظلم. وأنسحب نفس موقفهم على الدين فأذاعوا الشك فيه، وهزأوا من آلهته وشعائره.

---

(1) Maritain Jacques: Elèments de Philosophie 3 èd paris Librairie Edieteur 1920, P 34.

أما موقفهم من العلم، فقد كان موقف المتاجرة إذ إنتقلوا بين المدن اليونانية يعلمون الشباب مقابل أجر[1]. فأثروا ثراءاً كبيراً، ولقد هبط مستوى العلم نتيجة الاتجار فيه، فانحدر إلى مرتبة الحرف والصنائع. هكذا فقد ضاع العلم الحقيقى، والحكمة ولم يتبقى آنذاك سوى الخطيب أو المعلم.

كان من أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس وكاليكليس.

وسوف نلقى الضوء على آراء هؤلاء الفلاسفة قبل التطرق إلى بحث فلسفة سقراط.

(أ) بروتاغوراس: *Protagoras* (480- 411)

ولد بروتاغوراس فى أبديرا، واستقر فى أثينا حوالى سنة 450 ق.م ثم هرب منها بعد أن صدر ضده حكما بالإعدام بعد أن أذاع الشك فى وجود الآلهة فى كتابه "الحقيقة".

كانت أهم آراء بروتاغوراس التى أثرت عنه فى تاريخ الفكر الفلسفى هى عباراته المشهورة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[2].

وهكذا تنتقل مشكلة المعرفة عند بروتاغوراس من الموضوع إلى الذات العارفة، ويصبح الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء، ومن ثم تجتاح موجة التغير والنسبية كل شيء، ويصبح كل شيء فى تحول مستمر، فلا يوجد شيء هو واحد فى ذاته وبذاته، كما لا يوجد شيء

(1) Brèhier,Emile: History de la Philosophy P 81.

(2) Maritain Jacques: Elèments de Philosophie , P 36.

يمكن أن يوصف بصفة محددة؛ لأن الأشياء فى تحول مستمر، فنحن لا نحس إلا ما هو موجود على نحو ما نحسه، وكل ما هو ليس فى حسنا فهو غير موجود، وهكذا تنتهى الحقيقة المطلقة وتنتشر الحقائق النسبية، كما يصبح الفرد مقياس الحكم على الخير والشر، وعلى هذا النحو انهارت المبادئ والقيم، وضاعت الحقيقة.

(ب) جورجياس : *Gorgias* (483- 375 ق.م)

كان جورجياس تليمذاً لأنبادوقليس، صب اهتمامه فى بداية الأمر على دراسة العلم الطبيعى، لكن تأثره بجدل زينون دفعه إلى التشكك فى جميع مقولات العلم والوجود، ومن ثم وضع كتاباً بعنوان "اللاوجود أو الطبيعة" منطوياً على ثلاث قضايا رئيسية الأولى هى : لا يوجد شيء على الإطلاق، والثانية هى: إذا وجد شيء ما فلا يمكن معرفته، والثالثة تقول: إنه حتى مع معرفة هذا الشيء فانه لا يمكن توصيله إلى الآخرين. لأن المعرفة بالشيء نسبية تتوقف على هوى الشخص نفسه وليست مطلقة متفق عليها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى؛ لأن اللغة وهى تعد إحدى وسائل نقل المعارف بين الناس ليست هي الأخري مطلقة، لكنها نسبية تختلف في ألفاظها ومصطلحاتها من فرد لآخر فضلا عن أن اللفظ الواحد فيها يحتمل أكثر من معني وكان هذا الكتاب الذى ألفه جورجياس هو مبدأ فكره الذى نلمس فيه اتجاهه السوفسطائي فأخذ يعلم الجدل، ويخطب بين الناس منكراً للفضائل، ولوجود الموجودات، كما رفض الوصول إلى المعرفة المطلقة، وسعى لبلوغ معرفة الاحتمالات النظرية[1]، كما أشار إلى مسألة الإيحاء في توع

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص121.

الشر أو حدوث الخير، وكانت حجته في نسبية المعرفة وضياع الحقيقة أن الحواس قاصرة عن أداء وظيفتها في تحصيل المعرفة .

ج- كاليكليس Callicles

كانت لكاليكليس آراء غريبة في مجال فلسفة السوفسطائيين فقد أكد على نظرية "الحق للأقوى" وهو يرمى من هذه النظرية الإشارة إلى أن الأخلال والقوانين هي عمل يقنعه الضعفاء الذين يمثلون الغالبية العظمى من المجتمع وغرضهم من ذلك أن يفرضوا كلمتهم على الأقوياء، ويحققوا منفعتهم ورغم ذلك فإن التاريخ يناقض هذا الاتجاه وتلك النظرية التى تصنعها الغالبية الضعيفة من المجتمع لأن القوى سوف يكشف عن خداع الغالية وعندئذ فإنه سوف يحطم ما أقاموه حوله من القيود، وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء، وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر (1). وعلى الرغم من أن السفسطائيين أو معلمي البيان قد أذاعوا الشك في المعرفة والقيم، وأكدوا على أن الإنسان مقياس كل شئ بيد أنهم أثروا نظرية المعرفة والأخلاق لا بقيمهم النسبية، وآرائهم الغريبة وإنما بما أحدثه موقفهم من المعرفة والأخلاق من لفت أنظار اليونان إلى عالم الذات أو الإنسان، ولعل ذلك ما يجعلنا نقول ونحن نتفق مع رأى الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان من أن "ما أثاروا من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة إنما كان سبباً في قيام علم المعرفة والأخلاق، وهذا ما حذا بسقراط كذلك إلى إقامة دعائم الأخلاق وإعادة بناء المعرفة الإنسانية عن طريق التعريفات" (2).

---

(1) Fouillee Alfred : Histoire De la philosophy, p.62

(2) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية، حـ1، دار الجامعات المصرية 1974، ص120 .

1- سقراط Socrates (469–399)

ولد سقراط فى أثينا، وعمل نحاتاً مثل أبيه، أما أمه فكانت تعمل قابلة، تلقى تعليمه فى أثينا متأثراً بعلم الفيثاغوريين وبالأورفية، كما أفاده منهج السوفسطائيين وفى مقابله كون له منهجاً مغايراً لمنهجهم، أحب الحكمة واعتبرها كمال العلم، لم يكن لسقراط مدرسة يعلم فيها المبادئ والحكمة، لكنه نشر دعوته للفضيلة والقيم من خلال لقائه بشباب وشيوخ أثينا، وجدال السوفسطائيين حول علمهم الذى صبغوه بالشك(1).

استخدم سقراط منهج التهكم والتوليد، فى البحث عن الحقيقة فكان يتضح الجهل فى الأول ويتظاهر بتصديق أقوال خصومه ومحدثيه ثم يسأل محدثه مثل من يطلب العلم والمعرفة. ثم ينتقل من أقوالهم إلى أخرى لازمة عنها، وعندما يرفضونها يقر بتناقضهم ويجعلهم يقرون بجهلهم، والغرض من هذه المرحلة من المنهج هو تخليض العقول من تأثير علم السوفسطائيين عن طريق تصنع الجهل. أما المرحلة التالية وهى الخاصة بالتوليد فإنه يحاول فيها أن يرتب الأسئلة والاعتراضات بصورة منطقية، بغرض الوصول إلى الحقيقة مع خصومه الذين يجهلونها، ومن ثم يدركونها ويتصورون أنهم اكتشفوها بذاتهم. وبذلك يصبح التوليد هو استخراج الحق من النفس.

كان تصور سقراط عن الجوهر، ينحصر فى البحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، فغاية العلم هى إدراك الماهيات. فلم يهتم بالعلوم الطبيعية والرياضية وانصبت الفلسفة عنده فى

---

(1) Gomperz, Greek thinkers, Oxford 1943, P43.

مجال الأخلاق الذى يمس ذات الإنسان، ويخاطب ضميره، وأقر بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ورغم ما حققته رسالة سقراط من نجاح فإنها لم ترض بعض فئات من المجتمع الأثينى ممن تأثروا بالعلم السوفسطائى. من الشعراء والخطباء، وغيرهم فسرعان ما وجهت إليه تهماً تدعى بأنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم، كما أنه يفسد عقول الشباب وجرعوه السم فمات سقراط شهيداً مؤمناً بمبادئه الأخلاقية التى عاش ينادى بها.

صغار السقراطيين:

يقصد بصغار السقراطيين أتباع المذهب السقراطى الذين تابعوا سقراط على مذهبه سواء فى حياته أو بعد وفاته وقاموا بكتابة "مصنفات سقراطية" تحدثوا فيها بلسانه، كان منهم إقليدس الميغارى، وأنتستانس وأرستبوس.

أسس إقليدس الميغارى مدرسة فى ميغارى، كان الجدل منهجها، تأثرت فلسفته بآراء الإيليين والسوفسطائيين. كما تأثر بسقراط. ذهب فى تصوره عن الجوهر إلى أن الوجود واحد والخير واحد كذلك كلاهما واحد. ويمكن أن يطلق عليه اسم الله أو العناية أو العقل. والوجود يظهر فى ماهيات مختلفة تمثل مظاهر الوحدة الحقيقية، حيث لا يصبح لها وجوداً سوى فى الفكر.

أنتستانس الأثينى ***Antisthenes*** **(444- 368)**

تابع السوفسطائيين، فكان سوفسطائياً ثم تحول إلى سقراط واعتنق مبادئه، أنكر كلية الماهية، وازدرى العلوم، واقتصر على تعليم

الفضيلة واعتبرها أساس الحياة، ونادى بتعلمها بالأفعال التى تكتسب بالخبرة لا بالتعليم كما هاجم اللذة وأتباعها.

أما ارستبوس القورينائى ***Aristippus*** **(435- 366)**

فقد ولد فى قورينا ثم رحل إلى أثينا وتابع السوفسطائيين كما اتصل بسقراط وصار تابعاً مخلصاً له، التقى بأفلاطون بعد وفاة سقراط.

اتسمت آراءه بطابع حسى تصورى مثل بروتاغوراس وذهب متفقاً معه إلى أن المعرفة مصدرها الإحساس، الذى يختلف من شخص لآخر. كما احتقر الثقافة، ولم ينهل منها إلا بالقدر الذى يحقق له المنفعة الوقتية فى حياته العملية ونادى بمبدأ اللذة، واعتبره المبدأ الخاص بحياته لكنه كان يستخدم عقله وذكاءه فى حصوله على اللذة.

وتجدر الإشارة إلى أن تأثير سقراط قد ظهر على أرستبوس فيما كان يدعو إليه من تمجيد حرية النفس الباطنة، والتمسك بعزة النفس وكرامتها (1). والتعلق بالحكمة، ومع ذلك فقد نادى بنظرية اللذة التى تناقض ما ذهب إليه سقراط.

الفلسفة السقراطية:-

2- أفلاطون *Plato* (347-427ق.م)

ولد أفلاطون فى أثينا منتمياً إلى أسرة عالية عمل عدد من أفرادها فى الحزب الأرسقراطى. كما اشتغلوا بالسياسة (2).

---

(1) محمد على أبو ريان: الفلسفة اليونانية ح1 دار الجامعات المصرية 1974 ص153.

(2) Lachèze-Rez, Pièrre: Les ldèes Morales, socials et politiques de platon Paris 1938 P11.

كان أفلاطون على ثقافة عالية فقد درس الشعر عند هوميروس، كما شغف بالعلوم فدرسها وخاصة الرياضيات، كما اهتم بالسياسة التى رأى أن المدخل الصحيح لها هو التربية والتعليم (1).

كان منهج أفلاطون منهجاً توفيقاً منسقاً، نظر إلى الاختلاف بين العلوم والمذاهب باعتباره ناشئاً عن كونها حقائق جزئية، ولا ينبغى أن يتخذ من هذا التباين تبريراً للشك فى المعرفة أو هدمها. فالحقيقة الكاملة إنما تكمن فى الجمع بين المذاهب والآداب المختلفة.

وقد اتجه أفلاطون اتجاها مثالياً فى فلسفته فدفعه ذلك إلى إنكار مذهب الحسيين فى المعرفة والآليين فى الطبيعة، وقد أفرد لتنفيذ هذه المذاهب صفحة كاملة فى محاورته الجمهورية. يذهب أفلاطون فى تصوره عن المطلق أو الجوهر إلى القول بالجدل الصاعد والنازل، فالعقل البشرى عندما يعلو يدرك الحقائق المجردة فالله صانع (مهندس).

تتعلق أحكامة بهندسة النسب العددية المجردة، وإدراكها عقليا بوضوح الذهن وصفاء القريحة، وهو يشير بذلك إلى وجود مبادئ أو جواهر للإنسان والعدالة والجمال والخير وغيرها من القيم التى تمثل مثل أو جواهراً وإن كان فى قمة هذه المثل وأسماها هو مثال أو جوهر الخير الذى يشير عنده إلى الله، والجوهر عند أفلاطون دائم فى الحاضر، لا يجوز أن نضيف إليه الماضى أو المستقبل؛ لأنه فى حاضر مستمر، وتجدر الإشارة إلى أن قول أفلاطون بمبدأ الخير وهو نفس ما

---

(1) Robin,L: Platon P 27. Alcon, Paris 1938.

ذكرته المسيحية[1]. وعلى الرغم من اعتماد الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون على استقلال النفس عن الدين بيد أن الأخلاق الأفلاطونية تعتمد على الدين الذى أصبح فى مذهبه الغاية من التربية الإخلاقية[2]. والله عند أفلاطون جوهر عاقل ومنظم، عادل وخير، كامل وبسيط[3]. وثابت وصادق، والإنسان عند أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة، أما العالم فإنه مكون عنده من نفس وجسم، تسمو الأولى على الثانى وتسبقه، وهى جوهر خالد، لا تفنى بفناء الجسد كما أنها بسيطة وواحدة، معقولة وخالده. يقول أفلاطون عن الرجل الحكيم: أنه يزهد متاع الدنيا ولا يخشى الموت؛ لأنه يمارس العفة ويفعل الفضيلة[4].

ولقد اتسم مذهب أفلاطون المثالى بنزعة روحية، فلا شك أنه كان أقرب الفلاسفة اليونان نزوعاً إلى العقيدة فقد تبع أفلاطون فيثاغورس فى عقائدة الروحية، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، ولقد كشف تصوره للعالم عن أبعاد دينية وفلسفية فى مرحلة سابقة على ظهور الأديان. يقول الدكتور محمد على أبو ريان عن مذهب أفلاطون : "أن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه، بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضي إلى

---

(1) Wahl.Jea: The Philosopher's Way, Ox Foes un press, N.y 1948 P35.

(2) Zeller: Outlines P 138.

(3) Platon: Le Banquet, Oeuvres de Platon, Pare chambray, paris 1919, P 339.

(4) Ibid.

النظـــام الـــذى يســـتمد عناصـــره مـــن المشـــاركة في مثـــال الجمـــال بالذات" [1].

وقد قسم أفلاطون الوجود إلى طبقتين أحدهما تتعلق بالفعل، وهـي قادرة مطلقـة، والأخري هـي المادة (الهيولي) وهـي تمثل العجـز والقصـور، وكلمـا دنـت الأشـياء مـن المـادة كلمـا بعـدت عـن العقـل أو الروح.

والعقل المطلق عند أفلاطون هـو كمـال لا يحده في الزمـان ولا المكـان كمـا لا يصـدر عنـه غـير الخـير والفضـيلة، وينكـر أفلاطـون المظـاهر المادية باعتبارهـا مصـدر خـداع وبطـلان. فـالعلم المـادى زائـف، متغير، شبح لعالم المثل، عالم البقاء والدوام، والعقل المجرد وبقاء الله أو مثال الخير هو بقـاء دائـم لا يتعـرض للتغير أو التحـول، ولـو تأملنـا مـذهب أفلاطون (ففي الجمهورية يحث أفلاطون على تعليم الأطفال مقدار خيرية الله، كما تشير محاورة القوانين إلى فكـرة خيرية الله كـذلك) وجدنا أنه مؤسس على هذا المبدأ الذى يمثل العلة الأولي للمعرفة والحقيقة يقول جيجـر عـن الخير في مـذهب أفلاطـون: "أنـه واضـح وضـوح الشـمس التـى تبعد عـن المعرفـة والحقيقـة بيـد أنهـا تكشـف لنـا بنورهـا عنهمـا فهكـذا تبدو فكـرة الخير في مذهب أفلاطون" [2].

3- أرسطو Aristotle (384- 322):

ولد أرسطو بأسطاغيرا في شمـال اليونـان، وهـو ينتمـي إلى أسـرة تمتهن الطب، وقد عمل أبوه نيقومـاخوس بالطب [3] كمـا كـان طبيبـاً للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليب أي الإسكندر .

---

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص207.

(2) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture t. by Gilbert Hight, V. II Oxford 1944 p.285

(3) BreHier Emile: Histoire de la philoxophie chiv, p.168

كان عضواً بأكاديمية أفلاطون لمدة تقترب من عشرين عاماً، رحل بعد وفاة أفلاطون من أثينا وترك الأكاديمية، وذهب إلى مدينة أسوس ومنها إلى ليسبوس.

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو قد تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا للذهاب إليها والإشراف على تعليم ابنه الاسكندر الأكبر. ثم عاد أرسطو بعد سنوات قليلة إلى أثينا حيث أسس فيها مدرسة جديدة سماها "اللوقيون" أى (المشى).

تناولت فلسفة أرسطو الوجود من عدد من الوجوه هى الجانب النظرى الذى يتناول الوجود ومكوناته وعلله وأصوله، والجانب العملى الذى يتناول النشاط الإنسانى، ثم الجانب الشعرى الذى يتناول جانب الإبداع الفنى.

والجوهر عند أرسطو سابق على بقية المقولات؛ لأن الجواهر توجد "مفارقة" فى حين أن الكيفيات لا توجد إلا من حيث كونها كيفيات لجواهر وتتعلق دراسة الطبيعة بالجواهر الحقيقية، يقول أرسطو: "والأشياء التى نقول فيها أنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء)[1].

والعلم الطبيعى يختص بالنظر فى الأعداد والأشكال وهى فى تصور أرسطو ليس لها وجود قائم بذاته لكنها ليست أكثر من مجرد وجوه للأشياء المحسوسة يعمل العقل على تجريدها، وينظر إليها باعتبارها وحدات قابلة للعد. فالحقيقة أن الصفات التى تدرسها

---

(1) أرسطو طاليس. الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب. ح1 حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1964، ص78.

الرياضيات ليست إلا وجوهاً للأشياء المحسوسة يحددها العقل، كما ينظر فيها باعتبارها موجودة بذاتها.

أما دراسة ما بعد الطبيعة عند أرسطو فتتعلق بالجوهر وينطوى الكتاب الثانى عشر على رأى أرسطو فى العلة الأولى أو الجوهر يقول أنه لابد من وجود محرك أول غير مادى أزلى ويقصد به الله، وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوفات التى تعيش ترغب فيه وتحبه. وفاعلية الله تكمن فى التفكير الخالص[1]. أو التفكير فى ذاته. فالتفكير الإلهى لابد أن يتعلق بذات الله مادام أن الله ذاته هو أعظم الأشياء.

يقول رسل عن إله أرسطو لقد برزت تصورات أرسطو عن الألوهية من خلال فكرته عن الله فهو عنده العلة الأولى أو المحرك الأول، وهو سرمدى، كامل، منزه عن النقص والتركيب والتعدد[2]. (مستغنى فى وجوده عن أى موجود).

4-الأبيقورية:- *Epicureanism*

(أ) أبيقور الساموسى *Epicurus* (341- 270)

كان أبيقور سليل أسرة من أشراف أثينا ، اشتغل أبوه بالتعليم، واهتمت أمه بالطب، استقر فى أثينا وكان يبلغ من العمر الثامنة عشر، ثم غادرها وعاد إليها مرة ثانية وأسس مدرسة عرفت "بحديقة أبيقور" بسبب جلوس روادها فى حديقتها ، حيث كان أبيقور يعلمهم الحياة السهلة ويدفعهم إلى الحياة مع اللذة والسعى لها.

---

(1) Aristotle: Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923. P39.

(2) Russell.B: A History of western Philosophy P 190

والإبيقورية مدرسة فلسفية احتلت مكانة وسطى بين مدرسة الرواقيين، ومدرسة أثينا التى ضمت سقراط و أفلاطون وأرسطو.

كان الأبيقوريون يعظمون الآلهة، ويرجعون الإلة والنفس إلى مادة لطيفة مثل الأثير، وهم لا يؤمنون بالقيامة الإلهية، كما يقولون بسعادة الآلهة وخلودهم. ويؤمنون بأن غمرة السعادة عند الآلهة تجعلهم لا يفكرون لا فى أمورهم الخاصة [1]. ولا فى أمور البشر فهم يعيشون فى نعيم وسعادة لا متناهية لا يتعبون كما لا يتعبون أحداً، وكل الأمور تجرى من حولهم فى لامبالاة، وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة على صورة بشر لكنهم يختلفون عنهم فى أنهم يبصرون الأشياء عن طريق العقل. يقول جان ڤال عن آلهة الأبيقوريين: "أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة تعيش خارج العالم، وقد تميزت بعدم الاكتراث بما يدور فيه، فهى تحيا حياة هادئة فى الفضاء الذى يفصل بين الكواكب" [2].

وكانت آراء الأبيقوريين فى الكون تصوره مكوناً من ذرات رقيقة أثيرية تتكون الأشياء من اجتماعها، وتفسد بافتراقها، والعالم عندها سر مدى، وهكذا كانت الذرة هى أصل الوجود أو جوهره. كما كانت الأبيقورية مذهب يدعو إلى اللذة والسعادة فى الحياة.

5- الرواقية Stoicism

الرواقية نحلة دينية، اتسمت بطابع لاهوتى مثل علم اللاهوت فى المسيحية، أو علم الكلام فى الإسلام. من أهم شخصياتها زينون،

---

(1) Ibid.

(2) Wahl. Jean: The Philosophey's Way P460.

وكليا نتاس، وشريسبس كان الله فى تصور زينون هو الفاعل أو المنفعل، ويذهب زينون إلى أن النار هى أصل المخلوقات، وأن جوهرها الهيولى الذى يمثل المادة المنفعلة.

أما الله فهو العقل الفاعل، والوجود كله مادى فلا يوجد شيء غير مادى، حتى الله ذاته يمثل جوهراً مادياً وهو يمثل الكون كله.

أما النفس عند زينون فهى جوهر غازى حار، وهى تتركب من التنفس، ومن العقل الذى يتكون من عنصر الأثير[1].

وإذا عرضنا لرأى كليانتاس فسوف نراه يؤمن بأن جوهر الكون هو الروح التى تسرى فى جميع أجزائه، كما يذكر الدورات الكونية متفقاً فى ذلك مع زينون، فجميع الأشياء تبدأ من النار وتنتهى إليها.

أما شريسبس فيذهب إلى أن الكون ممتلئ بالآلهة التى تشبه الإنسان، وتفنى مثله عند نهاية كل دورة فى الكون بحيث لا يتبقى سوى إله واحد يمثل مصدر النار، فيعيد خلقها لكى يستخرج منها أكواناً جديدة.

6- الأفلاطونية المحدثة:-

(أ) أفلوطين *Plotinus* (205- 270)

ولد أفلوطين فى ليقوبوليس فى أسيوط بالوجه القبلى فى مصر، تعلم فى مدينته أصول القراءة والكتابة، كما درس الحساب والشعر، ثم سافر إلى الإسكندرية والتقى فيها بأمونيوس وتتلمذ على يديه[2]. ظل يتعلم ويكتسب الخبرة حتى سن الخمسين حيث شرع فى الكتابة.

---

(1) Ibid.

(2) Brèhier,Emile: Les Idèes Philosophy et Religieuses de Philon d'Alexandrie, Librairie Felix Alcan, 2è Ed 1924, P18.

وتجدر الإشار إلى أن فورفوريوس قد قام بترجمة حياته، وشرح مذهبه بعد وفاته. ويعد أفلوطين من أوائل المتصوفة، وامتزجت آراءه بالطرق الصوفية يذهب إلى أن الله منزه فوق العالم، وفوق الأشياء. وهو حقيقة لا نظير لها فى الوجود، ولا فى الصفات ولا فى كل منسوب إليها، والله لا يشعر بذاته. ولا يميزها. فهو يتنزه عن ذلك التمييز لصفاء روحه [1].

والمذهب الأفلوطينى يقتضى وسائطا لخلق صلة بين الإله الواحد، المطلق، المنزه وبين الموجودات العليا، والمخلوقات السفلية [2]. والواحد L'un عند أفلوطين هو الذى خلق العقل الذى خلق بدوره النفس، التى خلقت بدورها ما دونها من الأشياء والموجودات التى تنحدر مرتبة دون أخرى إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وفعل الخلق عند أفلوطين لا يحدث بمشيئة بل إنه مسألة ضرورية لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله، وهو ضرورة الفيض أو العطاء (الصدور) وهذا الفيض أو العطاء (الصدور) لا ينقص من مصدره (المعطى) فى عالم التجريد والصفاء؛ لأن العطاء لا ينقص من الفكرة [3]. ويمثل أفلوطين بمسألة الفيض والصدور فى المحسوسات بصدور النور من الشمس، أو صدور الطيف فى المرآة من صاحب الطيف فلا نقص على الإطلاق فى مثل هذا الصدور.

وتستمر الروح فى خلق ما دونها التى يصدر عنها بالتالى ما دونها وهكذا ... حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهيولى فيحدث فى هذه المرحلة (التجسيم) تناسخ الأوراح، والثواب والعقاب [4].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

والله فى مذهب أفلوطين لا يعرف بالعقل وهو فى الجسد بل تراه الروح فقط وهى فى حالة غيبة، حيث فى هذه الحالة من الغيبوبة تخرج الروح من سجن الجسد لتصعد إلى مقام الإلهام، وفى تلك الأثناء لا تبصر شيئاً يدخل فى نطاق المعقولات لكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام الواحد إلى مقام العقل والتفكير[1].

وهكذا فإن الأفلوطينية تضع الله أصلاً للعالم والموجودات من خلال مذهب روحى تذهب فيه إلى أن الله هو الواحد، ليس له صورة ولا خلق، مختلفاً عن الأشياء الموجودة فى العالمين العلوى والسفلى التى أبدعها الله بتوسط العقل، كما ترى أن المبدأ الحق هو الأشياء جميعاً لأنها صدرت منه، وهو علتها وعلة كونها، وعلة شوقها كذلك، والله قديم دائم على حاله لا يتغير. وعاشق الله يعمل على أن يصير إليه ويكون معه ليفيض عليه من نوره باعتباره عاشقه. بحيث لا ينقص هذا الفيض منه شيئاً؛ لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك[2].

وهكذا يتصور الأفلوطونيون أن الله جوهر العالم، وأصله فيضعون بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحى فيعد أقرب مذاهب اليونان للأديان، وينطوى على أسس روحية صوفية تقويه وتجعله على حد قول رسل... "نهاية للعهد اليونانى القديم، وبداية للمسيحية"[3].

---

(1) محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1978 ص89.

(2) Fouilleè Alfred: History de la Philosophy P.P182-183.

(3) Russell Bertrand: A History of Western philosophy P 231.

كما كان للأفلوطينية أكبر الأثر فى دائرة الفلاسفة الإسلامين المنسقين فقد ساروا وراءها ، وكانت فلسفتهم موفقة انتخابية[1].

ثانياً: تصور فكرة الجوهر فى العصر الوسيط

تمهيد:

لم تكن مرحلة العصر الوسيط مرحلة ظلام وتأخر كما قال عنها مؤرخى الفلسفة ، لكنها كانت فترة تنطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى أذهان مفكريها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين.

لقد شهدت هذه المرحلة تدعيما للدين المسيحى، وتوفيقاً بين الفلسفة والدين وتطورا محسوساً فى العلم. ولذلك فقد تطورت فكرة تصور الجوهر عند فلاسفة ولاهوتى هذا العصر على ما سنرى.

ومهما يكن من أمر ما وصف به تفكير هذا العصر بالجمود إلا أن هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفى لا ينبغى تجاهلها ،أو المرور السريع عبر مذاهبها لما لها من أهمية فى التطور العقلى للإنسانية. يقول هوفدنج عنها :- "من الخطأ النظر للعصور الوسطى باعتبارها فترة من الظلام الدامس ذلك أنها قدمت مادة لها أهميتها فى التطور العقلى"[2]. وسوف نعرض فيما سيأتى لتصور فكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان اليهودية والمسيحية والإسلامية.

---

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

(2) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P4 London 1935.

(أ) **الدين اليهودي:-**

بدأ الدين اليهودى باعتباره مرحلة جديدة فى تطور الدين، وبداية لعقيدة سماوية، غلبت عليه النزعة المادية فكان اليهود يعبدون الأوثان والكواكب والأصنام وغيرها من مظاهر الطبيعة باعتبارها جواهراً للوجود. وتطور الدين اليهودى بعد ذلك. فى اتجاه الوحدانية. بيد أنها كانت وحدانية تتسم بالتجسيم والتشبية.

من أشهر فلاسفتهم المتدينين فيلون الإسكندرى Philo (30 ق.م) وقد عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة[1]. جمعت فلسفته التوفيقية بين أفكار ذاتية الله وأنه عقل مجرد وهو فى ذلك متأثر باليونان. ونزه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، وتأثر بالرواقية ورفض آراءهم فى وحدة الوجود. وأنكر إهمال أرسطو للعناية الإلهية، كما تأثر بالفيثاغورية[2]. وهكذا وجدنا فكره مزيجاً من الفلسفة والدين.

ولقد أحدث فيلون الإسكندرى دوياً هائلاً فى عالم الفكر الدينى اليهودى لخروجه عليه، وتغييره فيه، ومزجه بغيره، أو توفيقه وكان لموقفه آثاراً خطيرة على عقلية اليهود والذين انغلقوا داخل تفكيرهم الدينى لم يغيروه أو يحرفوه، وظهر أمثال فيلون كثيرون نذكر منهم سليمان بن جبيرول، وموسى بن ميمون اللذين قاما بحركة التأويل الرمزى.

وأياًما كان الأمر فقد كانت اليهودية بداية لعهد جديد تخلص فيه العالم من الوثنية، ومن تعدد الآلهة فنادت بالوحدانية، كما مهدت لظهور المسيحية عن طريق فكرة المسيح المنتظر.

---

(1) Russell B: A History of Western philosophy P 342.

(2) Ibid.

(ب) **الدين المسيحى:**

وإذا كانت اليهودية قد بدأت منغلقة على نفسها. تؤمن بفكرها الدينى الخالص، وتنعزل عن بقية التيارات إلى أن أصابتها حركة التأويل الرمزى على يد فيلون وغيره من فلاسفة الدين اليهود. فإن المسيحية قد بدأت بالتأويلات والشروح ولازمتها تصورات فلسفية، وتأثرت بالأفكار اليونانية، وخاصة أراء أفلاطون وقد ظهر من بين المسيحيين من حاول المزج بين الفلسفة والدين، منهم القديس أوغسطين وأوريجين وتاتيان وكليمان الإسكندرى وغيرهم.

وكان أوريجين Origen (185- 254) مسيحياً وفيلسوفاً ذهب فى فلسفته الدينية إلى رفض كل ما هو روحانى ما عدا الله، الذى هو الأب والابن والروح القدس، وكان من نتائج حذوه حذو اليونان[1]. أن اتهم بالخروج على عقيدته المسيحية بيد أنه قام بالدفاع عن نفسه وبرر وجهة نظرة فيما ذهب يؤكده عن أن الإنجيل إنما يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو بذلك يعد أقوى من أى حجة أقامها فن الجدل اليونانى[2].

أما القديس أوغسطين Augustinst (103- 167) فقد كان واحداً من أساتذة الكينسة فى العصر الوسيط، تصور العالم مخلوقاً من لا شيء فالمادة عنده ليست قديمة، وفعل الله ليس مقصوراً على الترتيب والتنظيم كما ورد عند فلاسفة اليونان الذين هاجمهم وفند مذاهبهم فى الجواهر المادية (الماء والهواء والنار والتراب)[3]. كما فند

---

(1) Russell B: A History P 347.

(2) Ibid.

(3) Augustin, Saint: Les Confessions Prècèdeès de Sa Vie Par S.Possidius Paris, Flammarion Editeur. S.D P 45.

أفلاطون فى فكرته عن قدم العالم وتصوره الله بالصانع أو المهندس، وتجرى سطوره فى الاعترافات عن أدلة وجود الله من خلال العالم، ونقده للفلاسفة اليونان الملحدين وهكذا يقول أو غسطين بالوجود الإلهى المسيحى جوهراً للعالم، وعلة للخلق فالسماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان؛ لأنهما تتغيران فمن المتسحيل أن يكون فى غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً[1]." والمتصفح لكتابه الدينى القيم "الاعترافات" سوف يجد فيه بحثا عن الله فى كل شيء، واعترافاً بأنه العلة النهائية والجوهر الواحد للعالم.

(ج) الدين الإسلامى:

وبظهور الإسلام وضعت القواعد العامة للوجود الإلهى والعالم الطبيعى وكذلك للإنسان، وكانت مبادئ الإسلام مخالفة لكافة القواعد والمبادئ التى سبقتها فى ميادين الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق.

ولقد آمن المسلمون بالله وكتابه وبسنة رسوله، وبالله الأحد الصمد خالق العالم، القادر على كل شيء، وبذلك أنكر المسلمون بوسائلهم الجدلية أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز[2].

مدخل عام إلى:

تصور فكرة الجوهر فى العصر الحديث

بعد أن عرضنا لفكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان فى القرون الوسطى، يطالعنا العصر الحديث بنفس الفكرة تقريباً مع تعديلات حديثة عن ديكارت ومالبرانش، ثم تصبح فكرة الجوهر بمثابة الوجود

---

(1) Ibid.

(2) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

له عند سبينوزا ، لكنها تتضاءل عند الحسيين الإنجليز وتصبح مجرد تجميع لجزئيات محسوسة ، ثم يأتى كانت ويقدم لنا تحليله النقدى الذى وضعنا على مفترق الطرق فى تاريخ الفلسفة ، حيث يوضح فى نقد العقل النظرى كيف أن الجواهر الثلاثة التى نعتبرها أمهات الجواهر الميتافيزيقية وهى الله والنفس والعالم ليست على هذا النحو من التواجد الأزلى فى عالم الميتافيزيقا ، بل هى مجرد أفكار فى أذهاننا ليس لها أى مقابل فى الخارج، والمعرفة تبدأ من الآثار الحسية تتدخل فيها النفس لتنظيمها حتى أن الجزئى لا يصبح له قوام وجودى دقيق بل هو حصيلة التفاعل بين ما يرد من الخارج من انطباعات Impression ، وبين ما يرد من النفس من صيغ المكان والزمان بوضعه فى صورة الموضوع. فالفهم إذن مرحلة تالية على تكوين الموضوع ، ويتم عن طريق المقولات ، وحتى ربط المقولات بالحس الذى يتم عن طريق ما يسمى بالرسم الصورى لا يتدخل فيه الجوهر ، وهو مجرد فكرة ميتافيزيقية عند كانت فى أى صورة من الصور ، ومن ثم فإن الجوهر عنده يصبح خارج مجال الحقيقة لا لأنه هو كذلك ، بل لأننا نعجز عن إدراكه حتى إذا كان موجوداً ، ولكننا لا نلبث أن نجد كانت يستند إلى هذه الجواهر عملياً فى نقد العقل العملى وميتافيزيقا الأخلاق ، فكأنه يضع اللبنة الأولى فى قيام ميتافيزيقا عملية فى مجالى الأخلاق والدين لا تستند إلى العقل أو البرهان.

ثم يظهر الجوهر فى صورة الروح المطلق عند هيجل ، لكن هذا المطلق الهيجلى هو هدف الثلاثيات الصاعدة فى الوجود ، وكل أنماط الجدل التى تستخدم فى الفن أو فى التاريخ أو فى الطبيعة تتجه كلها فى النهاية فى شبه جدل صاعد إلى المطلق ، لكن ما هو هذا المطلق؟ إنه

محصلة لا متناهية تتجه إليها كل حركة صاعدة فهل يمكن أن نسمى هذا بالجوهر أو بالله؟

ولقد اتجهت الفلسفة بعد هيجل وجهة أخرى، لا يحاول أصحابها فيها البحث عن الجواهر بقدر ما يحاولون رسم طريق الإنسان، ومعايشته للوجود وانطباعات الفيلسوف عن هذه المعايشة، أى أن الفلسفة أصبحت منهجاً وليست مذهباً بقطع النظر عن الموقف السلبى الرافض للفكر المجرد، والنزعة العقلية، وكذلك للميتافيزيقا. ذلك الفكر الذى نجده عند أصحاب الوضعية المنطقية الذين يقفون بالمرصاد فى كل دعوة يشتم منها قبول الميتافيزيقا، أى قبول الجوهر كموجود ميتافيزيقى متعال، ولكننا يجب أن نشير فى النهاية إلى أنه إذا كانت الفلسفة المعاصرة قد فشلت فى تحديد وجود الجوهر ومعناه، فإننا نجد العلم على العكس من هذا يتسع لكى يفصح لنا عن حقيقة هامة مذهلة، وهى أن الجوهر بالمعنى الذى كان يتصوره الفلاسفة كموجود به قوامه وحقيقته الجوهرية- نجد أن هذا التصور- قد زاد بعد عصر الكشف الذرى حيث اتضح لنا أنه لا توجد إلا ثمة طاقة، وهذه الطاقة هى التى تتحول أمامنا ليل نهار، وهى طاقة ذات شحنات كهربائية لا يمكن تجوهرها بصورة محدودة؛ لأنها قد تنحل (تتحول) إلى شحنات كهربائية هى الطاقة السارية فى الوجود، ومن ثم فلا يمكن وضع كونترات محددة حول هذه الطاقة بل هى تحديدات مرحلية حتى يبرز أمامنا معنى الشيئية التى تؤلف لدينا صورة الجوهر المألوفة.

التطور الفكرى فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث:

لقد كشفت لنا بدايات العصر الحديث عن تصورات جديد تماما فى الشكل والمضمون، بمعنى أنه أصبح لدينا تصور جديد

للطبيعة بالإضافة إلى منهج جديد" (1). هذا المنهج الجديد فى البحث الذى لم تألفه العصور الوسطى، وهو ما يسمى بالمنهج العلمى القائم على التجريب، ومن هنا فانه يمكن القول بأنه إذا كان العصر الوسيط قد تميز بسيطرة الكنيسة والدين وتسرب اللاهوت إلى الميتافيزيقا، فقد اتسم عصر النهضة بطابع علمى قائم على ملاحظة الظواهر واحترام طريقة تناولها علمياً وهذا ما جعل "كولينز" يذهب إلى أن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته (2). ولقد تأسست التطورات الحديثة فى الفيزياء والرياضيات والفلك على آراء كوبرنيقوس وجاليليو وكبلر ونيوتن فالسيادة المطلقة فى أبحاثهم ونظرياتهم انعقد لواءها للعلم والتجريب (3). بدلاً من اللاهوت. والحقيقة إننا ونحن بصدد بحث مسألة الجوهر لابد لنا من الإشارة إلى وجود عدد من النزعات التى تحددت مشكلة الجوهر فى ضوء منها. مثل نزعة الشك الميتافيزيقية، ونزعة الإيمان وكذلك النزعة العقلية التى كانت وسطاً بين نزعتى الشك والإيمان.

ولقد تحددت فكرة الجوهر خلال عصر النهضة بتأثير من الحركة العلمية الجديدة التى ظهرت بوادرها فى ذلك العصر فلم يعد الإنسان فى ذلك العصر متفرجاً لا حول له ولا قوة، كما لم يعد يتحرك فى عالم لا يسيطر عليه، فقد قامت فلسفات بروتو Bruno وبيكون Bacon وفيكو Vico على أساس النظرة الجديدة للعالم الطبيعى

---

(1) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P.g.

(2) Collins.D. James: God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959 P 12.

(3) Gardiner, Patrick. L: Nineteenth. Century philosophy London New York 1969 P 162.

وقوانين الحركة، كما ساعدت النظرة العلمية للعالم، والتقدم فى العلوم على ذيوع روح الشك وإعادة النظر فى تصورات الألوهية، ونظام الكون.

وسوف نعرض لبعض آراء فلاسفة عصر النهضة بصدد تفسير الجوهر فنذكر منهم نيقولا كوبرنك Copernicus (1473- 1543) الذى نظر للعالم نظرة فيزيقية بحتة، وأحدث ثورة فى علم الفلك سميت باسمه "الثورة الكوبرنيقية" وهى النظرية التى ترفض النظريات القديمة التى كانت شائعة والتى كانت ترى أن الأجرام تدور حول الأرض، وفحوى نظريته أن الأرض وليست الأجرام هى التى تدور. ألف كوبرنك كتابا يعرض فيه لآرائه الفلكية بيد أنه لم يجرؤ على نشره مخافة بطش السلطات به(1). لما كانت ستحدثه آرائه من تغيير فى النظريات المتوارثة منذ العصور الوسطى.

وجاء جاليليو Galileo (1594- 1642) بعد ذلك وأيد نظرية كوبرنك وقال بدوران الشمس حول نفسها، وكانت لآرائه آثاراً بعيدة فى إدانته وثورة رجال الدين ضده(2). هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أن الوجود ينقسم إلى عالمين عالم سفلى وهو العالم الحسى، وآخر علوى وهو عالم الأجرام السماوية.

ونفس الموقف السابق وقفه عالم فلكى آخر هو برونو Bruno (1548- 1600) الذى رفض الآراء التى تؤكد مركزية الأرض بالنسبة لأية حركة، وأن الله موجود بالاضافة إلى الموجودات، لكن برونو رفض هذه الآراء وذهب إلى القول بأن الله موجود فى كل

---

(1) Fouillèe. Alered: A History de la philosophy P223.

(2) Ibid.

شيء[1]. مما أدى إلى إشعال ثورة الغضب ضده والتى انتهت بحرقه نى عام 1600.

وجاء فرنسيس بيكون Bacon.F (1561- 1626) وهو ينادى بالتجربة والملاحظة ويدعو إلى تأسيس علم جديد يزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة، وهو فى موقفه هذا ينقد هذا ينقد العلم القديم الذى كان يعتمد على النظر أكثر من العمل[2]. وقد قامت دعوة بيكون لسيطرة الإنسان على الطبيعة على أساس الاستكشاف الذى تمثل الملاحظة والتجربة أى منهج الاستقراء مدخلاً له. ويرى بيكون أنه لن يتسنى للإنسان تحقيق هذا المنهج ما لم يحاول تطهير عقله من الأوهام التى يجملها فى أربعة هى أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. إن العقل يعود بعد التحرر من هذه الأوهام كصفحة بيضاء، أو لوحاً مصقولاً، ويصبح صالحا لتطبيق منهج الاستقراء[3].

أما توماس هوبز Hobbes (1588- 1679) فقد قدم فلسفة جديدة فى مجالى الميتافيزيقا والسياسة، وحمل على آراء أرسطو الحسية، كما أسس نظرية ميكانيكية جديدة[4]. فضلاً عن آرائه السياسية.

ثم بدأت الفلسفة العقلية عند رينيه ديكارت Descartes (1596- 1650) الذى أعلى من قيمة العقل، ووضع الألوهية فى قمة نسقه الاستنباطى وذهب إلى أن الجوهر هو الله بالمعنى المسيحى الدينى،

---

(1) Ibid.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص47، 48.

(3) المرجع نفسه.

(4) Russell B: A History of Western philosophy.

وهو أساس ميتافيزيقاه العقلية كذلك، وبذلك رفض ديكارت تصورات أرسطو والمدرسيين، وحطم جميع الآراء والمعتقدات السابقة[1]. بعد أن شك فيها منهجياً وأعاد بناءها من جديد. ولقد أثبت ديكارت وجود ثلاثة جواهر هى : الجوهر الإلهى- السابق الذكر- ثم الجوهر النفسى (النفس) وماهيتها الفكر والجوهر المادى (الجسد) وماهيته الامتداد[2].

ولقد سار على نفس مسيرة ديكارت الكثيرون من الفلاسفة فى فرنسا وخارجها ممن تناولوا فلسفته، وكانت لهم أنساقهم الفكرية التى مثلت رد فعل لمذهبه العقلى.

ففى مقابل الثنائية التى ذكرها ديكارت للوجود ألا وهى ثنائية النفس والجسد. ذهب إسبينوزا Spinoza (1632- 1677) إلى تأسيس مذهب فى وحدة الوجود بدافع من تعمقه فى دراسة فلسفة ديكارت فاعتبر أن الامتداد الذى هو جوهر الجسد، والفكر الذى هو جوهر النفس صفتان وليس جوهران[3]. كما تصورهما ديكارت، وبذلك أصبح الله عنده هو الجوهر الوحيد فى العالم.

وهكذا تشير فلسفة إسبينوزا إلى الوحدة بين العالم والله فإنه لا يمكن تصور أى شيء فى العالم بدون تصور الله يقول سبينوزا :- "إلى جانب الله لا يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر"[4].

---

(1) Sairia classique paris 1941.

(2) Ibid.

(3)Joachim.H. Harold: Astudy of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910 P15-19.

(4)Spinoza: L'Ethique, Traduit parr. Cillois Gallimard 1954 de Finition 6 P 74.

والله عند اسبينوزا هو العلة الأولى المطلقة، هو علة ذاته وعلة وجود الأشياء التى ينتجها وماهياتها.

وتنتهى ميتافيزيقا ليبنتز Leibinitz (1656- 1716) عن الجوهر إلى تعدد الجواهر الذى قصرها ديكارت على جوهرين، والجوهر عند ليبنتز هو المونـاد، هو أساس الميتافيزيقا، (وهو جوهر بسيط لا يشتمل على أجزاء[1].) والفيزيقا والمعرفة وسائر أجزاء فلسفته، فالعالم عند ليبنتز يتكون من مجموعة من المونادات، والإنسان وفقا لذلك مكون من مجموعة من المونـادات "المعروفة بالمونـادات العاقلة أو الروح، كما يتكون الحيوان من مجموعة أخرى منها تعرف بالنفس الحيوانية Soul أما النبات فإنه يتكون من الانتلخيا أو موناد النبات[2].

ويتم فعل النفوس وفقاً للقوانين الغائية، فى حين تفعل الأجسام تبعاً للقوانين الفاعلية، ويحدث بينهما توافق مرجعه الإنسجام الأزلى أو العناية الإلهية على ما يشير إلى ذلك ليبنتز فى فلسفته عن مملكة العناية[3].

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة التجريبية، بصدد تحديد تصور الجوهر عند بعض فلاسفتها فسوف نجد لوك Locke (1632- 1704) وهو صاحب فلسفة تجريبية يعتمد على الإحساس فى إدراك العالم الخارجى كما يرجع إلى التأمل أو (الاستبطان) من جهة أخرى. والجواهر عند

---

(1)Carr.W, Herbert: The Monadolog of Leibniz M.S.A Los Angelos 1930 Para 1,P 27.

(2) Ibid.

(3) Leibniz: Extraits de la Thèodicèe, Par Paul Janet 3 èdition.

لوك مادية، وروحية تنقسم الأخيرة بدورها إلى جواهر متناهية وأخرى لا متناهية(1).

والجوهر عند لوك غير فطرى، غير محسوس، ولازم من جهة ثالثة لكى تتقوم عليه الصفات المتعلقة به(2). وهذا ما حدا به إلى اصطناع فكرة الجوهر. أو افتراضها لأنه ليس له وجود حقيقى لكن العقل يصنعه لكى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة. يقول لوك والجوهر ما هو إلا فكرة مجهولة تفترض فحسب لتكون حاملاً للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور وحامل upholding وهو ما نسميه بالجوهر(3).

وتابع هيوم Hume (1711- 1776) نفس مسار لوك التجريبي إن لم يكن قد بلغ به نهايته المنطقية، فدرس الإدراك الإنسانى، وحلله تحليلاً دقيقاً، كما حلل المعرفة الإنسانية. يذهب هيوم إلى أن المعرفة على اختلاف درجاتها إنما ترجع إلى الإحساس والفكر معاً(4). اللذان يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية، وهنا تنقسم الإدراكات إما إلى آثار حسية وإما إلى أفكار أو معانى أو علاقات ولقد تأدى موقف هيوم الحسى الذى بلغ به حد الظاهرية المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، إلى إنكار الحقائق والجواهر من الفلسفة فنقد الأدلة على وجود الله، كما نقد دليل

---

(1) Paris. Hachette. 1978. P.P 20-21.

(2) Locke John: An Essay. A.C.F Raser. V.II. ch VII, Secl N.y 1894 P 268.

(3) Ibid: An Essay: Book II .ch 23 Para 2 392.

(4) Hume,D: Atreatise of Human Nature, Edited by Ernest C. Mossner. BII, of the understanding Part 1. Sec a P 334 penguin books, 1969.

المحرك الأول، واعتبر أن موضوع الموجود الضرورى لا يستند إلى أصل تجربتنا؛ لأن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، كما أنه فى وسع المخيلة أن تسلب الوجود عن أى موجود كان. وهكذا أحل هيوم المادة محل الله واعتبرها المبدأ الأول والجوهر[1].

ظهر الفلاسفة الفرنسيون الموسوعيون بعد ذلك، وكانت آرائهم الاجتماعية والأخلاقية قد أخصبت مجال المعرفة فى عصرهم فى فرنسا وخارجها نذكر منهم ڤوليتر Voltaire (1694- 1778) الذى كان من أكثر المتأثرين بجون لوك الإنجليزى، وممن اعتقدوا بوجود حدود للعقل لا يتجاوزها أبداً، وفى ضوء هذا الاعتقاد، أصبحت المسيحية دينا يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية، ومن ثم فهى مرفوضة. لكن ڤولتير الذى رفض المسيحية لتجاوزها حدود العقل كان قد آمن بوجود قوة تفوق قوة العقل الإنسانى، وقدرته، إنها قوة عالية وفائقة للطبيعة، وقد حاول إثباتها عن طريق العلل الغائية كما كانت له مجهودات كبيرة فى مجال السياسة، وفى تعريف الحكومة، والإدارة[2].

وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة العقليين فقد ظهر فلاسفة آخرون ماديون مثل لامترى La Mettrie (1709- 1751) الذى رأى أن المادة هى جوهر الوجود، وأن جميع ما يحتويه الكون ما هو إلا آلة تحكمها قوانين الحركة، ومن ثمة فليس هناك اختلاف كبير وجوهرى بين أفعال كل من الإنسان والحيوان؛ لأنها تنتهى إلى الآلية فى نهاية المطاف[3].

---

(1) Ibid.

(2) Fouillèe. A: A History de la philosophy, Paris lib, ch Del Agrave, S.D P 373.

(3) Ibid.

أما نظرة لامترى للإله فقد اصطبت بالمادية؛ إذ تصور أن وجود إله هو افتراض لا لزوم له وهكذا تتكر المادية ممثلة فى لامترى وجود الإلة - الجوهر الدينى - وتحاول تأسيس جوهراً مادياً.

وكان للمغالاة فى النزعة المادية أثراً فى ظهور اتجاه مضادلها وهو اتجاه العقل والعاطفة. وسوف نبرز فيما سيأتى سطوراً عن رائد المذهب العاطفى أو إن صح هذا التعبير- أعظم ممثلى الحركة الرومانتكية وهو جان جاك روسو Rousseau (1712- 1877) الذى شجع الاتجاه العاطفى إلى أبعد حد وكان نتيجة ذلك أن نقد العلوم باعتبارها إنتاجاً للعقل، والحضارة باعتبارها محصلة لازدهار العلوم العقلية، كما عاب عليها تسببها فى إفساد حال الإنسان، وهكذا أصبح الإنسان المتحضر فى نظر روسو إنسانا فاسداً أفسدت أخلاقه الحضارة والمدنية، وأنه لكى يصلح حاله عليه بالعودة إلى حال الطبيعة، حال الإنسان الأول قبل عصر المدينة- تلك الحال التى كان فيها عقل الإنسان تابعاً لارادته. وفى ضوء ذلك قام روسو بصياغة العقد الاجتماعى، كما أشار إلى أهمية الضمير والواعز الداخلى فى الإنسان ونادى بالتربية الذاتية[1]، وتنمية مبادئ الشفقة والمحبة وضبط غرائز النفس. وكان الجوهر فى تصوره هو الله. الذى خلق النفس وهو أحد المبادئ التى أراد للانسان أن يكتشفها بنفسه عندما يبلغ مرحلة النضج العقلى فيعلم حينذاك أن له نفساً، وأن الله موجود.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الألمانية المثالية وجدنا تصوراً مغايراً للجوهر عند عما نويل كانت Kant (1724- 1804) الذى وضع فلسفته النقدية من خلال النظر للمذاهب السابقة عليه، كما أعطى

---

(1) Cresson Andrè: La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915 P15.

معنـى جديـداً للظـاهرة Phenomenon، وأعـاد صـياغة مصـطلح الفينومينولوجيا، فميز بين الموضوعات والأحداث، كما تظهر فى مجال الـوعى عـن الأخـرى الموجـودة فـى ذاتهـا، المسـتقلة عـن التصـورات التـى تفرضها عليها ملكاتنا الإدراكية. لقد ميـز بـين عـالم الظـواهر، وعـالم الحقائق أو الأشياء فى ذاتها معتقداً بـأن مـا نسـتطيع أن نعرفـه دائمـاً هـو عالم الظواهر فقـط[1]. لقـد لفـت نظـر كانـت مشـكلة الـدين التـى وقـع فيها سابقوه الذين بحثوا فـى "الـدين الطبيعـى" المسـتند إلى منطـق العقـل الإنسانى، كما نظر إلى فكرة العقد الاجتماعى التى روج لها الفلاسـفة الفرنسـيون والـذين بلغـوا بهـا حـد تأليـه المجتمـع. والحـق أن بلـوغ هـؤلاء الفلاسـفة حـد تأليـه المجتمـع كـان مـن شـأنه أن يقضـى علـى الإرادة الإنسانية التى تمثل أسـاس العقـد الاجتمـاعى. إن هـذا المـأزق لـن يحـل إلا بمواقف ثلاث هـى:

1- أن يظل المجتمع (النسبى) عند حده النسبى.
2- كما يظل الإله (المطلق) عند حده المطلق.
3- محاولة إيجاد علاقة مستمرة بين النسبى والمطلق. وكـان هـذا هـو الحل الذى بادر به كانت وهو يؤسس فلسفته.

لقد أراد كانت أن ينظم المعرفة البشـرية، ويبحـث عـن حـدودها والغـرض منهـا[2]. فكانـت لـه مؤلفاتـه التـى عبـرت عـن اتجاهـه فـى هـذا الصـدد وهـى نقـد العقـل الخـالص، نقـد العقـل العملـى. ونقـد ملكـة الحكم، لقد أراد كانت للمعرفة البشـرية أن تنتظم وأن ينظمهـا العقـل،

---

(1) Encyclopedia of Philosophy, London. 1972. Phenomenology Ar-ticle, by Richard Schmitt, Vol 6, P.135.

(2) Kant Emmanual : Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Tome II. Paris, Ernest Flammarion P 314.

بما لديه من مقولات والتجربة هامة فى بناء المعرفة غير أنها تحتاج إلى تدخل العقل لتنظيمها[1]. والمقولات عند كانت جوفاء إنها مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة، وهى تتميز بأنها كلية وضرورية. ويذهب كانت إلى أن الوجود ليس هو الموضوع المباشر للفلسفة؛ لأن موضوع الأخيرة هو العلم والأخلاق، وهما أمران واقعيان. وهكذا فلا تستطيع الفلسفة أن تجادل فى مسوغاتها... إن السؤال الذى يلح فى فلسفة كانت هو كيف أن العلم والأخلاق موجودان؟ وما هو أصليهما؟ وكيف نفسر وجودهما؟ وهو هنا لا يسأل عن إمكانهما لأنهما ممكنان طالما كانا موجودين[2].

ويذهب كانت إلى تصور الجوهر أو المطلق فى الله. والذى يتحقق به الخير الأعظم، فهو يرى أنه إذا كان لابد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما "هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم"[3].

ثم جاء هيجل Hegel (1770- 1831) الذى تبدأ به الفلسفة المعاصرة، فنظر إلى الديالكتيك الكانتى القائم بين المطلق والنسبى، وأثارته ظروف بلده ألمانيا فأخذ يدعو إلى القومية والكلية (العالمية).

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid P.P 131-132.

كان أساس الفلسفة عند هيجل هو التفكير والعقل الذى يبين لنا علاقته بالكون وبإله السماء الذى يمثل السلطة والقوة الأزلية والأبدية التى تحدد الأشياء الروحية والطبيعة والشكل اللامتناهى للأشياء[1]. كما يبين الديالكتيك، وهذا الديالكتيك يقوم على مبدأى التناقض والتغير فكل فكرة تنطوى على ما يناقضها ، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغيراً فى الفكرة.... وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها فمن الشيء Sythesis إلى ضده Synthesis إلى المركب Antithysis، وهكذا من الشيء إلى ضده إلى المركب منهما حتى يصل إلى الروح المطلق.

والتاريخ عند هيجل هو التقدم فى الإدراك الواعى للحرية. ولقد دارت فلسفة هيجل حول نظريته الرئيسية فى المطلق بوصفه روحاً، كما أعطى لكلمة "روح" معنى مذهبياً متميزاً ودافع عن تطبيقها على المطلق وهكذا أصبح المطلق عنده أو الروح المطلقة هو الجوهر أو المبدأ[2]. وهو يتحقق عن طريق التوافق بين الذات والموضوع أو بين التصور الداخلى والعالم الخارجى"[3].

ثم جاءت الفلسفة المادية يتزعمها كارل ماركس Marx.K الذى تمثل فلسفته تياراً يسارياً معارضاً لفلسفة هيجل المثالية

---

(1) Hegel.G.W: The philosophy of History, Intro by. C.J. Friedrich, Dover publications, New York 1956 P 10.

(2) Stace,W.T: The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955 P30.

(3) زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة: سلسلة عبقريات فلسفية (2) ح1، مكتبة مصر، الباب الثانى، الفصل الرابع. مكتبة مصر القاهرة 1970

Idealisme فقد انقسم الفلاسفة بعد هيجل إلى فريقين يمينيين ويساريين. يمثل الفريق الأول بوزانكيت، وغيره من فلاسفة المثالية أما الفريق الثانى فيمثله كارل ماركس وأنجلز اللذين بلغا اتجاها بعيداً فى المادية، ولربما لعب التاريخ، والظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع الروسى دوراً كبيراً فى بلورة فلسفة كارل ماركس.

والمادية التاريخية الجدلية هى المذهب الذى نادى به ماركس وتهدف إلى أن المادة هى كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلاف أنواعها إن هى إلا تطور متصل للقوى المادية. ولقد ذهب ماركس إلى أن نمو الحياة الإنسانية ومسيرتها يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية[1].

أما الفلسفة الوضعية التى تزعمها أوجست كونت Comte (1798- 1857) فقد أكدت على مبدأ الواقع، ورأت أن الفكر الإنسانى لا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات، وعلى هذا النحو تصبح العلوم التجريبية هى مصدر اليقين المعرفى لا العلوم النظرية التى تعتمد على الأفكار والعلل.

وأهم ما يميز فلسفة أوجست كونت الوضعية هى قوله بقانون الحالات الثلاث Le Loi de trios Etat فهو يذهب إلى أن العقل قد مر بحالات ثلاث[2] فى تطوره هى: الحالة اللاهوتيه (الدينية) التى كان العقل يتجه فيها إلى البحث عن أصل العالم ومصيره ، وتدرج التفكير الإنسانى فى هذه الحالة مارا بمرحلة بدائية شبهت فيه الكائنات

---

(1) Wood Allen: Karl Marx, The Arguments of the philosophers, Edited by ted ttonderich London, Borton and Henely 1981 P65.

(2) يقترح العودة للاستزادة إلى أ.د. السيد محمد بدوى. مبادئ علم الاجتماع، المكتبة الاجتماعية دار المعارف بمصر 1968 من ص 89 إلى 101.

الطبيعية بحياة أشبه بحياة الإنسان، ثم مرحلة تعدد الآلهة . فمرحلة التوحيد بينها وهى المرحلة الأخيرة. ثم الحالة الميتافيزيقية التى ينظر فيها الإنسان إلى الوجود من خلال العلل الذاتية التى يتصورها تكمن داخل الأشياء وليس من خلال العلل المفارقة، وتأتى الحالة الواقعية فى نهاية هذه الحالات الثلاث. وفى هذه الحالة يقتنع العقل بعدم جدوى النظر العقلى البحت. وينكب على التعرف على الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيبها من الخاص إلى العام. وهى مرحلة تحل فيها الملاحظة محل الخيال أو الاستدلال. وتجدر الإشارة إلى أن كونت قد رسم مبدأ الإنسانية وشعارها فى ضوء المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية[1].

ومهما يكن من أمر الفلسفة الوضعية عند كونت، ومهما يكن من اهتمامها بالعلم، والدعوة إلى الملاحظة والتجربة، وإغفالها للمسار النظرى للفكر فإنها تعد شبيهة بالمادية التى تنكر الفكر الفلسفى ومن ثم ينظر إلى كونت باعتباره رائداً من رواد الفكرين العلمى والاجتماعى.

أما إميل دور كيم Durkheim (1858- 1917) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع[2]. فقد كان حريصا على أصالة علم الاجتماع، فعرف الظاهرة الاجتماعية، وأخذ على عاتقه مهمة إقامة علم اجتماعى واقعى يهدف إلى كشف القوانين التى تربط ظواهر اجتماعية معينة ببعضها البعض عن طريق استخدام المناهج

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص 329.

(2) السيد محمد بدوى: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969، ص 223 وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

العلمية القائمة على الملاحظة والاستقراء. أما الجانب النظري من فلسفته فإنه يمثل فلسفة حسية تجريبية واقعية، فالمعانى أو المبادئ العقلية ما هى إلا محصلة فكر المجموع أو الفكر الجمعى، وهكذا يصبح مبدأ تصوره للمجتمع هو المبادئ العامة الاجتماعية التى ترتفع فوق مستوى الفكر الشخصى.

ولقد استمرت النزعة الوضعية فى مذاهب العديد من علماء الاجتماع والفلاسفة نذكر منهم ليفى بريل Bruhl (1897- 1939) الذى فكره على أساس وضعى (1). فهو يقنع بما هو كائن (موجود) ويفسره، كما يرفض ما ينبغى أن يكون. وقد حذا إيمان بريل بالوضعية إلى تأسيس علم للأخلاق سماه "علم العادات الأخلاقية" يتحدد دوره فى ملاحظة القيم الأخلاقية، الذى يرى أنها متباينة تختلف باختلاف المجتمعات، وأنها طبيعية المصدر.

ويأتى هربرت سنبسر Spencer (1820- 1903) ويستبعد الميتافيزيقا باعتبارها علم المطلق. مستنداً إلى نسبية المعرفة، فالنسبى فى تصوره كان هو الواقعى الذى يتطور (2). وللتطور قانون يقول ببقاء الأصلح (الأقوى) ومن ثم فسوف يتطور ويتقدم الأقوياء ويسقط الضعفاء وينطوى مذهب سبنسر على اتجاه يمثل أساساً لتقدم النظام الرأسمالى.

ولقد تطورت النزعة الوضعية فى الفكر واتخذت أشكالاً وطرقاً جديدة عند اتباع المذهب البرجماتى. ومنهم الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندر بيرس Peirce (1939- 1314) الذى اتجه منطق مذهبه العلمى إلى التركيز على الجوانب العملية مع استبعاد الأحكام

(1) Hoffding H: A History of Modern philosophy Vol II London 1935 P.P 465-475.

(2) Ibid.

العقلية، كما بنى تصوراته فى ضوء ما ينتج عن الموضوع من آثار عملية. فليس من الضرورى أن تؤدى الفكرة إلى تحقيق حسى مباشر، وإنما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى" [1].

وتبع وليم جيمس James.W (1842- 1910) بيرس فى مذهب المنفعة وهو يعتبر أن القضية الحقة هى التى ينتج عنها نتائج مرضية أى محققة لمطالبنا، فالحقيقة ليست كما يظن الناس هى تصور مطابق الشيء، كما هو شائع بين الناس، لكنها ذلك التصور الذى يؤدى بنا إلى الاحساس بقيمة شيء ما بالنسبة لنا [2]. أو مدى تحقيق الغرض منه.

والبرجماتية تعنى فى الاشتقاق اللغوى ما هو عملى، وكان بيرس هو أول من وضع هذا المصطلح. والعملية تعنى التجريبية، فما هو عملى هو تجريبى بالضرورة، والتجربة عنده لا تقف عند حد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبيه تتعلق بالذات المفردة، ولهذا تمتنع الحقيقة، أو تصبح أمراً محالاً لكن بيرس يرى إمكان الحقيقة، التى لا تكون إلا موضوعية ومطلقة [3]. كما أفرد لعرض فكرته هذه كتابا مشهوراً له أسماه "تثبيت الاعتقاد" كتبه عام 1877 يشير فيه إلى أن الاعتقاد هو مجرد فكرة أو حكم يكون أساس القيام بعمل، ومن هنا يرتبط الاعتقاد بالضرورة بما ينتج عنه هذا العمل من نتائج عملية [4]. وحتى على افتراض أن هذه النتائج قد أتت بنتائج سلبية لما نتوقع فانه إنما

---

(1) Encyclopedia Of Philosophy. P135.

(2)Buchler. Justus: Philosophical Writing of perirce. Dover Publications N.y 1955 P.11.

(3) Ibid.

(4) Peirce: The Fixations of Belief philosophical writings, P13.

يساورنا الشك، الذى يدفعنا إلى إيجاد بديل لهذا الاعتقاد ، وهكذا يظل البحث مستمراً عن اعتقاد ملائم وإيجابى ومتوافق فى نتائجه العلمية مع ما نرغب فيه. وهكذا يصبح البحث هو طريق الكشف عن الاعتقاد ، وهو المنهج المتبع علمياً فى هذا المذهب. أما جون ديوى Dewy (1859- 1952) الذى كان يحب ألا يصفه أحد بأنه مؤرخ عقلى، فقد استمد فلسفته من واقع حياته[1]. كما كان مؤمناً بالبرجماتية ، فتصور أن المعرفة آلة أو وظيفة تظهر فى الإنسان عندما يواجه بعقبة ما وعندما نقول أن الطبيعة معقولة فمعني ذلك أننا نغيرها عن طريق عقلنا.

وقد سمى مذهب ديوى البرجماتى باسم الوظيفية Fontionalism أو الأداتية Instrumentalism[2].

ويعود الفكر الإنسانى إلى تلمس فكرة الروح على يد هنرى بيرجسون Bergson.H (1859- 1941) الذى تحول إلى واحد من أعظم الفلاسفة الروحيين فى الفكر الحديث والمعاصر بعد أن أنكر المذهب المادى الذى آمن به من بداية تفلسفه، وانطلقت فلسفته الروحية وهى تؤكد على "الوقائع المباشرة للوجدان"[3]. التى تشير إلى أن الحياة النفسية تسير فى تيار متصل من الظواهر المتنوعة فالحياة النفسية كيف بحت مختلف تمام الاختلاف عن المادة المتجانسة فى جميع أجزائها[4]. والحياة النفسية هى انبعاث من الباطن، هى خلق مستمر أو ديمومة

---

(1)Rorty. Richard: New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. New Hampshire 1977.

(2)Ibid.

(3)Bergson, Henri:Matière Et mèmoire, Essat sur La Relation du Corps A l'Edition. 36 Edition, p.u.F Paris 1941 P 81.

(4)Bergson Henri: Essai sur Les Donnèes Immèdiates de la conscience 28 Edition, Paris fèlix Alcan 1930 P 61.

والديمومة لا ترجع إلى durèe la vie, Elle Progresse et dure الماضى، كما لا تحتمل التوقعات الضرورية للمستقبل، كما تختمل الظواهر المادية، فليس الكائن الحى مجرد مركب كما يرى الماديون لكنه يولد وينمو ويهرم ويموت[1]. والروح عند بيرجسون هى الديمومة والذاكرة، وعلى هذا النحو فإنه يرى أن أصل الروح والمادة هو التيار الحى أو الحيوى الذى يخلفهما[2].

ثم يعود الجوهر ويبدو فى صورة ذرات أو مركبات عند الفيلسوف الانجليزى بيرتراند رسل Russell. B (1872- 1971)، لقد ذهب رسل إلى تأكيد البرهان المنطقى فى الفلسفة رافضاً فلسفة النفعيين التى لا تعد أن تكون مجرد تأليفات تدفع لها منافع الإنسان ومصالحه. كما رأى أن المنطق هو أساس دراسة جميع العلاقات الممكنة التى تمثل تأليفات حرة تفصل فيها التجربة، وعلى أن يؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة، ويستبعد ماعداها. أما أصل العالم الخارجى فإنه يتمثل فى الكثرة، أو فى الذات التى تمثل أصوله التى تتألف منها المركبات تلك التى يكون لها خواصها وأفعالها المميزة.

وتأتى النزعات الوجودية أو المناهج الوجودية بتعبير أدق وهى تحمل على الفلسفات العقلية حملة شعواء، فترفض العقل، أو البداية بالماهية التى كانت شائعة فى المذاهب العقلية على مر العصور، وتسبق الوجود الإنسانى على الماهية، وترتفع بالوجود المشخص الفردى فوق وجود المجموع أو الحشد.

---

(1)Bergson Henri: L'Evolution crèatrice Paris fèlix Alcan 8 ème Edition 1911 P55.

(2) Ibid.

وقد مثلت الوجودية ثورة ضد الماركسية، وإن كان سارتر Sartre وهو أحد روادها المشاهير قد حاول التوفيق بين الماركسية وبين الوجودية وذلك من خلال كتابه "نقد العقل الديالكيتكي الذى صدر له فى عام 1960"[1].

فإذا كان الوجوديون يرون أن الإنسان قد جاء إلى العالم دون أن يطلب المجيء إليه، كما أنه سوف يرحل عنه دون أن يطلب الانتهاء منه، فإن الماركسية مذهب ينادى بالمادة، والتكنولوجيا والثورة الاقتصادية فهما متعارضان. والوجودية ترى أن الفرد غاية فى ذاته من حيث أنه بؤرة فلسفته وعين وجوده، وأصل تشخصه. وهو لذلك ليس وسيلة ومن ثم فهى تثور على الحشد، وترفض الجماعة، وهى ضد التمذهب لما تنطوى عليه المذاهب من تقييد للفكر. والوجودية مذهب يدعو إلى حرية الشخص، وتحديد مركزه فى ضوء تصرفاته الحرة، والحرية مطلب فى الوجودية، لو لم يمارسها الإنسان بأوسع معانيها لصار مثل قطعة من الحجر لا وجود لها. ولا كيان، ولا استقلال. فشرط وجودنا هو ممارسة حريتنا، والإنسان هو معيار تصرفاته، وهو الذى يحكم بصحتها أو فسادها، كما أن له الحق فى الزهو بنفسه أو الدحض من شأنها.

لقد بدأت الفلسفة الوجودية.وهى تنسلخ عن التيار العقلى، وتبعد عن الماهيات والجواهر الخاصة بالأشياء بالقدر الذى اقتربت فيه من الوجود، الذى يمثل سريان حياتنا الداخلية الشعورية. بعيداً عن منطق العقل، ومن ثم نجد أن الفكر الوجودى يتضح بصورة كبيرة من خلال

---

(1) Sartre.J.P: Critique de la Raison dialectique, Marxisme rt Existentialisme.

وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

الأعمال الأدبية التى تجسد الفكر المجرد ، والتى تكشف عن تدفق الوجود الأصيل فى واقعه وتشخصه وفى زمانه.

إن الوجوديين يرون أنه من الخطأ أن ننسب الوجود للأشياء؛ لأن الحقيقة تكشف لنا عن أن وجودها متحقق بنا فالأشياء لا توجد بدوننا ، إن ما يوجدها هو إدراكنا لها وهكذا يصبح إدراكنا لها ووعينا بها هو شرط وجود العالم ككل.

ولما كانت الفلسفة الوجودية لا تسعى لتجريد أفكارها بل تجسيدها ، وتحقيقها فإنها لذلك تختلف عن الفلسفة العقلية التى تبحث عن الماهية ، وتركز بحثها على موضوعية الأشياء ، ومن ثم فإن العالم أو الفيلسوف العقلى لا يتعمق البحث فى وجوده كما ينأى عن لحظات الاستغراق فى ذاته ، وينفصل عنها إلى الخارج فى سبيل البحث عن الأشياء فى العالم وهى مقطوعة الجذور بنفسه ووجوده.

والوجود الحقيقى هو الذى يتميز بالاختيار والفاعلية. وهو الذى يكون لنا ماهياتنا ، ومن ثم فالماهية لا تسبق الوجود؛ لأن الوجود سابق عليها ومكون لها أصلاً.

وفضلاً عن الاختيار يضيف الوجوديون الوعى الذى يتجه إلى الخارج، أى وعى الموجود بما يحدث خارجه ، فهو الذى يحقق الوجود الحقيقى، من خلال غيره، ومن خلال ظروفه وحياته ، وهو الذى يحقق شرط وجود الذات ويمنحها الحرية والعلو. الذى تمارسه من خلال احتكاكها بالواقع الخارجى وتعاملها مع الآخرين.

والحق أن الاتجاهات الوجودية تختلف باختلاف شخصيات الفلاسفة [1]. فنحن نجد فى الوجودية اتجاهات تدعو إلى الحرية المطلقة والتحرر من القيود والضوابط، والمعتقدات الموروثة وقد تمثلت هذه الاتجاهات فى أفكار هيدجر Heidegger، وابنيانو Abbagnano، وجان بول سارتر J.P Sartre، كما نجد اتجاهات أخرى تنزع إلى العقيدة مثل اتجاهات فكر كيركجارد، كارل ياسبرز Jaspers.

وكان نتيجة للاختلافات الواضحة بين مناهج المفكرين الوجوديين أن اختلفت الرؤية الوجودية لكل منهم، فنجد منهم من ينادى بعزلة الشخص عن العالم وامتثاله أمام الله كما هو الحال عند كيركجارد، إلى من يتصورونه موجوداً فى العالم بصورة جوهرية مثل هيدجر، وكذلك عند سارتر الذى عبر عن فلسفة الوجود فى أصالتها العميقة [2]. وكذلك ميزلوبنتى، إلى اتجاه يتصوره مرتبطاً بتتابع الأجيال، وبالاتصال مع الآخرين.كما عند ياسبرز.

---

(1)Bochenski I.M: contemporary European Philosophy I.M Bochenski trans from the German by Donald Nicobell, Los Angelos , London 1977.

(2) يقول هيدجر: "....... وهل يمكن أن يعيش الإنسان بلا مسكن أو مأوى؟ إن الأشجار تسكن فى الغابات، والزهور فى الحقول، والإنسان يسكن فى البيت ولماذا لا نقول أيضاً أن الطيور تصنع عشها، والحيوانات تحفر جحورها والأسماك تسكن فى أعشاب البحر. كل الموجودات تخرج من الوجود وتسكن فيه، وفى لحظة ما يقتلع الموت أو الفناء أو العدم هذه الموجودات لتحل محلها موجودات أخرى. وإننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نحدد لحظة الميلاد، ولحظة الموت، أى لحظة الخروج إلى الوجود (الميلاد) أو لحظة الخروج منه (الموت). نقلاً عن الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل حسن، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس القاهرة 1983 ص14.

خاتمة :

يتضح لنا بعد هذه الرؤية العامة الموجزة عن تطور فكرة الجوهر ميتافيزيقيا أنها قد مرت بعدد من المراحل، وهذه المراحل أو الحلقات ليست بجديدة على تاريخ الفلسفة ، فالفكر دائماً يتجدد ويتغير ويتطور وهو يمر بمراحله، لكن السعى المستمر للبحث عن الأصل أو الجوهر كان هو شغل الفلاسفة الشاغل ومثار تساؤلاتهم، ومحط أبحاثهم التى أفاضت فى البحث عن هذا الشيء الكامن وراء التنظيم، والواحد وراء الكثرة والتعدد ، الثابت وراء المتغيرات، الباق بعد العدم.

لقد اختلفت الصورة من عصر لآخر، كما اختلف التناول تبعاً لاختلاف وجهات النظر، والتاريخ، فنحن نجد أن فكرة الجوهر التى تناولتها الفلسفة اليونانية فى مرحلتها الأولى أو الطبيعية قد نظرت إلى الجوهر نظرة أحادية مادية فتصورته جوهراً واحداً طبيعياً ومادياً. ثم تطورت هذه النظرة بعض الشيء عند المدارس اللاحقة على الطبيعين فمنهم من تصور الجوهر بالعدد والنغم، أو بالذرة وغيرها....

أما فى المرحلة الإنسانية وهى تلك المرحلة التى شهدت تقدماً ملموساً فى تصور فكرة الجوهر، فقد اطلعنا فيها على تصورات أكثر تقدما ، وأكثر نضجاً على ما رأينا فى تصور سقراط عن آلهة اليونان، ثم قوله بالإله الواحد ، وكذلك تصور أفلاطون عن إله الخير، وهو يعبر عن تقدم ملحوظ ومشهود فى التصور الميتافيزيقى لفكرة الجوهر. وكذلك فلسفة أرسطو التى أبرزت فكرة المحرك الأول باعتباره أصل الوجود. وعلى الرغم من اختلاف رؤية الفلاسفة حول قدم مادة العالم أو حدوثها[1]. وهى مسألة جد خطيرة أثيرت حولها العديد من المشكلات

---

(1) وهى مشكلة قدم العالم أو حدوثه التى كانت لها أهميتها فى تاريخ الفلسفة والدين على حد سواء.

والمذاهب عند اليونان وغيرهم، وكذلك فى فلسفات الدين، كما كانت محال نقاش ميتافيزيقى. رغم اختلاف الآراء بيد أن الاتجاه العام فى النظر للكون عبر تاريخ الفلسفة الطويل كان يجدّ فى بحث دؤوب عن الجوهر أو الأصل أو المبدأ الذى صدرت عنه الأشياء، فكأن هذه المشكلة قد انتهت إلى محاولة إيجاد أصل للعالم أو للوجود حتى مع اختلاف تصورات الإنسان عنها بين دفتى الإلحاد أو الإيمان، والسذاجة أو المعقولية. وإذا استثنينا مرحلة التصور الطبيعى للجوهر عنده اليونان تلك المرحلة التى كان يبحث فلاسفتها فى نطاق الفلسفة الطبيعية التى لم تكن تعرف الميتافيزيقا، وأن ثمة موجوداً ميتافيزيقيا متعالياً فى قمة الوجود على ما ذهب إلى ذلك أفلاطون مثلاً. لقد كان الصانع عنده فى قمة الوجود هو قمة عالم المثل، أو إله الخير، أو الشمس كما سماه فى محاورة الجمهورية. أو كما ذهب أرسطو فى فكرته عن محرك أول لا يتحرك. أو موجود أول خالق تصدر عنه الموجودات كلها، وهو أول الجواهر وجوداً عند أرسطو، أو يكون هذا التصور على غرار الواحد L'un عند أفلوطين مثلاً. أو تصور الله باعتباره الخالق فى الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام، إن تصور الجوهر هو تصور موجود أعلى لا متناهى ولا محدود تختلف المذاهب والأديان على اختلافها فى نسبة الصفات إليه أو تجريده منها.

وقد لافت فكرة الجوهر نقداً من بعض المذاهب فى الفلسفة، فقد نقد هيوم فكرة الجوهر Substance واعترض عليها، وذهب إلى أنه ليس هناك ثمة ميتافيزيقاً للجواهر، وكذلك فعل الحسيين الانجليز ففكرة الجوهر- فى تصورهم- لا وجود لها فى الحقيقة أو الواقع؛ لأنها من تأليفات الذهن مثل فكرة العلية التى تقع منها وقع العادة والإضطرار كما يقول هيوم.

أما كانت فقد كان أول من نقد ميتافيزيقا الجواهر، فقد رأى أنها إنما ترجع إلى عالم ترنستند نتالى يتجاوز المحدود، وحدد هذه الجواهر فى ثلاثة هى الله والنفس والعالم، كما وجد أن هذه الجواهر الثلاثة- وفى قمتها الألوهية أى الجوهر المطلق الذى نضعه كمبدأ أول فوق الوجود- لا وجود لها إلا فى أذهاننا، وأننا حينما نتصور أن ثمة نفساً، وثمة عالماً يجمع بين النفوس والأجسام فانه يتعين علينا أن نتصور ذهنياً أنه لابد من أن يكون هناك ثمة علة لهذا العالم، وموجد له، وهكذا نتصور أن هذا الجوهر الذى جمع بين وجود العالم ووجود النفوس هو الله.

وعلى هذا النحو فلا يخرج إيماننا بفكرة الألوهية عن نطاق تصورنا فحسب، وهكذا نجد أن كانت يكتشف أن جميع الأدلة على وجود الله زائفة وكاذبة، وأنه ليس فى إمكاننا البرهنة على الوجود الإلهى مهما فعل الفلاسفة- قبل كانت- فى براهينهم وأدلتهم على الوجود الإلهى.

وسواءً كان الجوهر الإلهى ميتافيزيقيا خالصاً أم دينياً خالصاً فإن المشكلة الأساسية التى تواجهنا بهذا الصدد هى فعل هذا الجوهر. فهل هو قديم، وموجود قبل الحركة والزمان مع أنه يعتبر أصل الحركة (المحرك الأول) وغير ذلك من الأمور. وهل هو موجود أول مطلق، لا علاقة له بالوجود، يفيض دون أن يشعر بحقيقة فيضه كما هو الحال عند أفلوطين.

وأياماً كان الأمر فبين مسألتى القدم والحدوث تبرز مشكلة تبرير الخلق فى الزمان التى حاول كل من أفلاطون وأفلوطين حلها بطريقة مبتكرة، وكذلك فعل بيرجسون فى الفلسفة المعاصرة. بينما نجد أن القول بالقدم يجمد فكرة المطلق، كما يجمد فعلها وهنا تبدو مشكلة الخلق والفعل الإلهى من المسائل الهامة التى تعتثر الفكر الميتافيزيقى والدينى على حد سواء.

مصادر البحث

المصادر العربية:

1- الكتاب المقدس: العهد القديم.

2- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.

3- السيد محمد بدوى: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969.

4- زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية (2) ج1 مكتبة مصر القاهرة 1970.

5- على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ج1 دار المعارف 1966.

6- محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، وبيروت 1974.

7- نازلى إسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحدثية، جامعة عين شمس القاهرة 1983، ص14.

8- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966.

9- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف د.ت.

المصادر الأجنبية:

1- **Aristotle**: Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923.

2- **Augustin, Saint**: Les Confessions Paris, Flammarion Editèur. S.D.

3- **Buchler. Justus**: Philosophical Writing of peirce. Dover Publications N.y 1955 .

4- **Brèhier.,Emlie**: History de la Philosophie Tome 1, 11, Pairs Fèlix Alcan, 1926.

5- **Burnet, John**: Farly Greek Philosophie, 4th Edition London 1962.

6- **Bochenski.M**: Contempory European Phliosophy, Trans From German by Donald Nicobell, Los Angelos London 1977.

7- **Bergson, H**: Matière Et mèmoire, Paris 1941.

8- **Bergson, H**: Essai sur Les Donnèes Immèdiates de la conscience Paris fèlix Alcan 1930.

9- **Bergson, H**: L'Evolution crèatrice Paris fèlix Alcan 1911.

10- **Carr.W, Herbert**: The Monadolog of Leibniz U.S.A Los Angelos 1930.

11- **Collins.D. James**: God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959.

12- **Cresson .A**: La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915.

13- **Descartes.R**: Mèditatiins Mètaphysique Emile thouverez, Librairie classique, Paris 1941.

14- **Fouillèe, Alfred**: Histoire de la philosophie. 11 edi, paris.

15- **Gardiner, Patrick. L**: Nineteenth. Century philosophy London N.Y 1969.

16- **Guthrie**: A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962.

17- **Gomperz**, Greek thinkers, Oxford 1943.

18- Hoffding H: A History of Modern philosophy P4 London 1935.

19- **Hume,D**: Atreatise of Human Nature, Edited by Ernest Mossner. Bl, Part 1 Penguin. books, 1969.

20- **Hegel.G.W**: The philosophy of History N.y 1956.

21- **Jankèlè Vitch**: Vlamdimir; Philosophie Première Pairs P.U.F 1953.

22- **Jeager. Wearner**: the ldeals of Greek Culture by Gilbert Hight V 11 ,oxfors 1944.

23- **Joachim.H. Harold**: Astudy of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910.

24- **Kant Emmanual** : Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Paris, Ernest Flammarion.

25- **Lachèze-Rez, Pièrre**: Les ldèes Morales, socials et politiques de platon Paris 1938.

26- **Leibnize.G**: Extraits de la thèodicèe Par. Janet Paris Hachette 1878.

27- **Maritain, Jacques**: Elements De Philosophy Paris 1920.

28- **Peirce**: The Fixations of Belief ,philosophical writings.

29- **Russell.B**: A History of western Philosophy Book l.ll London.

30- 1977

31- **Rivaud**, A: Le Prblème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie Crecque Paris 1905.

32- **Rorty. Richard**: New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. N.Y Ham pshire 1977.

33- **Richard**,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple N.Y 1956.

34- **Robin,L**: Platon. Alcon, Paris 1938

35- **Sartre.J.P**: Critique de la Raison dialectique Marxisme et Exisitailsme

36- **Spinoza**: L'Ethique, Traduit par. P. Cillois Gallimard 1954

37- **Stace,W.T**: The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955.

38- **Wahl, Jean**: The Philosopher's Way Oxford. N.y 1948

39- **Wood Allen**: Karl Marx, The Arguments of the philosophers.

40- **Iondon, Boston**, and henely 1981.

41- **Zeller**: Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London 1948.

دوائر معارف:

Encyclopedia of philosophy London 1972.

الفصل الثالث

من العقلية والتجريبية إلى اللامادية باركلى رائد الفلسفة اللامادية.

تقديم عام فى الصلة بين المذهبين التجريبى والإسمى:

تعد مشكلة الصلة بين الوجود والمعرفة من المشاكل الهامة التى طرحت ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره، فقد ذهب الفلاسفة منذ مطلع عصر الفلسفة يتساءلون عن حقيقة الصلة بين الوجود والمعرفة.

وإذا تصفحنا تاريخ الفلسفة للكشف عن هذه العلاقة ودور المفكرين فيها وجدنا أن من بينهم من حاول أن يطابق بين الوجود والمعرفة تشهد بذلك فلسفة بارمنيدس Parmnides فقد تصور أن الوجود موجود فى كل الأشياء، فذهب يؤكده بصفة مطلقة، ثم تبعه تلميذه زينون Zeno فى نفس ذلك الاتجاه. وجاء مذهب هيرقليطس فى التغير والصيرورة لكى يؤكد نفس مسار الفكر السابق فذهب إلى أن الحركة أو التغير تشير إلى العدم والفراغ، فالوجود هو الموجود أو الوجود الثابت الأزلى.

أما سقراط فقد تمثل الوجود عنده فى معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعانى، ومن ثم فقد ارتبط الوجود عنده بالماهيات.

وذهب أفلاطون من بعد سقراط ينادى بمشاركة المحسوسات فى المثل التى هى الموجودات الحقيقية إلى حد أنه قد أرجع الوجود والمعرفة إلى مبدأ واحد هو الخير بالذات أو (شمس العالم المعقول) على حد تعبير مذهبه.

ويأتى أرسطو - المعلم الأول - فيجعل من الوجود موضوع الفلسفة الأولى ويقصد به الوجود بما هو موجود، وهو أول المعانى فى

الذهن وأوضحها وأشملها، بل وأكثرها واقعية فى الخارج، ولهذا يمكننا القول أن فكرة الوجود عند أرسطو كانت تعنى أن يكون الوجود أولى وعام داخل الذهن وواقعى خارجه.

ولقد استمرت مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود مثار بحث الفلاسفة وجدلهم خلال العصر الوسيط، فانقسم المفكرون بصددها إلى طائفتين هما الإسميون والواقعيون، وكانت القضية المطروحة بينهما حول ما إذا كانت للجواهر الثانية وجودا فى الخارج مثل وجود الأشياء أم لا، وكان اتجاه الإسميين ينحو إلى اعتبار الكليات مجرد ألفاظ نستعملها فحسب فى حين اعتبرها الواقعيون موجودات حقيقية مثل القديس أوغسطين.

أما موقف الاسلاميين من هذه المشكلة فقد تبلور فى قسمة الوجود إلى ممكن وواجب، وهذا التمييز هو ما يلحق الوجود بما هو موجود، وهو ما أقام عليه الفلاسفة الاسلاميون برهانهم الوجودى على وجود الله Ontological Proof.

ويبرز هذا البرهان خاصة فى فلسفة ابن سينا الذى يتصور الوجود من حيث هو كذلك منقسم إلى ممكن وواجب، وأن كل موجود ممكن الوجود إلا الله سبحانه وتعالى، لأنه الواجب الوجود.

وقد تسلم القديس أنسلم هذا الدليل بعد ابن سينا وحذا حذوره ثم تبعه فلاسفة المذاهب الحديثة أمثال: ديكارت وليبنتز.

وإذا ألقينا نظرة على مذاهب الفلسفة فى العصر الحديث وجدنا أن مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود أخذت شكلاً جديداً فظهرت مشكلة الماهيات التى سميت عند ديكارت Descartes بالأفكار.

وبدأ الجدل حول صلتها بالوجود الخارجى، وكان مذهب ديكارت مثالاً بارزاً يشير إلى مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود فيربط بين الفكر والوجود، ويؤكد على أن الأشياء التى ندركها بعقولنا فى وضوح وجلاء هى أشياء موجودة، فالفكر عنده يعرض الوجود ويمثله أو يشخصه، ليس أدل على ذلك من عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن فأنا موجود".

ويجب ملاحظة أن وظيفة الفكر عند ديكارت كانت تقوم على مجرد وصف الوجود الذى أسسه الكائن الكامل اللامتناهى، وبذلك تصبح الألوهية هى سند المعرفة ومعيار صحتها، وهذا ما دفع بمالبرانش- وهو أحد تلاميذة ديكارت الأوفياء وأحد الذين حافظوا على روح مذهبه- إلى الارتماء فى أحضان الألوهية بتصوره عن نظريته فى "الرؤية فى الله"، فانه ينتهى ويفضل أمانته على مسار المذهب الديكارتى إلى أن فعل المعرفة يعنى معرفة الأفكار أو الموجودات الحقيقة، وهو يتأتى عن طريق الانتباه الذى يعد بمثابة صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكى يهبها المعرفة، فبدلاً من أن يتجه الذهن وهو فى حالة وضوح وجلاء إلى معرفة الحقيقة المستندة- فى نهاية الأمر- على الله كما جاء عند ديكارت أصبحت النفس تستطيع المعرفة عندما تتوجه إلى الله فى خشوع وانتباه، كأنها فى حالة صلاة لكى يهبها الله المعرفة، وبذلك تحول السند الإلهى الذى أشار إليه ديكارت إلى منبع للمعرفة ذاتها عند مالبرانش، بحيث أصبحت النفس ترى موضوعاتها فى الله، فكأن الوجود فى تصور مالبرانش يصبح داخلاً فى نطاق الذات الإلهية.

ولقد تابع المذهب العقلى لديكارت الكثيرون من الفلاسفة الذين انتهجوا منهجه وتابعوا مسيرته العقلية، فرأوا أن معرفة الحقيقة هى شيء مستقل فى العقل، وأن المعرفة لا تعد أن تكون تصورات أو أفكار، وهم ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يرى أن الأفكار فطرية والآخر يرى أنها فى مستوى أعلى منه.

وظل الحال على ما هو عليه فى النظر إلى الماهيات إلى أن ظهر الفيلسوف الألمانى النقدى عما نويل كانت الذى أحدث مذهبه ثورة فى مجال المعرفة، خاصة بعد أن أثبت أن الذات هى التى تؤسس الموضوع الذى لا يمكن أن يتشكل بعيداً عن الذات العارفة؛ لأنه إنما يتشكل بحسب موقف الذات منه، وعلى هذا النحو فقد أكد كانت على أولية المعرفة وتقدمها على الوجود. أما الواقعيون، فقد نظروا إلى الموضوع الخارجى باعتباره قائما لا يتغير ولا يتأثر نتيجة دخوله فى علاقات مع الذات العارفة، وهكذا يظل الموضوع عند أتباع الواقعية الدجماطيقية فى حالة انفصال كامل عن الذات التى تعجز عن النفاذ إليه أو تحويره أو تبديله، ومن ثم يصبح الوجود فى تصور الواقعيين بعيداً عن تأثير الذات العارفة، ثابتاً لا يتغير ولا يتبدل.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف يأتى على نقيض الموقف الكانتى الذى يتغير فيه الواقع من خلال الذات العارفة.

وإذا انتقلنا إلى حيث موقف الماديين، وجدنا أنهم يجعلون موضوع المعرفة مادياً خالصاً، بل ينكرون الحديث عن النفس والجسد، ويجعلون النفس موضوعاً حسياً خالصاً، ويبرز هذا المذهب فلسفتى هوبز وجاسندى.

وإذا تناولنا موقف المذهب التجريبى الإنجليزى، وجدنا أنه يقف ضد المذاهب التصورية، وكذلك المذاهب التى اعتمدت على السند الإلهى فى المعرفة فإذا استثنينا "باركلى" فى بعض مواضع فلسفته (مثل نظرية العلاقات أو الرؤية) فسوف نجد أن الفلاسفة الإنجليز يهملون ماوراء الحس، ولا يعترفون إلا بالوجود الحسى باعتباره المصدر الوحيد للوجود بل للموجود الحق، كما أنهم لا يقيمون وزناً لثمة تجربة غير التجربة الحسية التى يعتبرونها معيار الحكم بالوجود أو عدمه.

وهكذا تتباين اتجاهات الفلاسفة فى موضوع الصلة بين المعرفة والوجود.

ولما كانت مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) من أعسر وأهم المشكلات التى تناولتها الفلسفة بالجدل عبر تاريخها الطويل منذ عصر اليونان وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر، فقد رأينا أن نعرض لعدد من المذاهب الفلسفية مبينين من خلالها مسار هذه المشكلة التى تعد من أهم المشكلات الفلسفية، وخاصة فى صلتها بالمعرفة، أو مشكلة إدراك الإنسان للوجود وحدود معرفته به.

ولما كان قد سبقت لنا إشارة- فى كتاب سابق عن ديكارت- إلى نصيب هذه المشكلة، وما حظيت به من اهتمام فى مذهبه العقلى التصورى، وفى ضوء موضوع الماهيات والأفكار التى برزت من خلال هذا المذهب الرئيسى فى القرن السابع عشر، فقد كان لزاماً علينا منطقيا أن ننطلق بعد دراستنا للمعرفة التصورية العقلية إلى دراسة المعرفة الواقعية التجريبية عند فيلسوف مثل جون لوك، ثم نبحث بعد ذلك فى أثر نتائج هذين المذهبين فى بزوغ نزعة ثالثة عرفت بالنزعة الأسمية أو المذهب اللامادى عند باركلى مؤسس المذهب اللامادى.

وهكذا فقد نرى فى هذا البحث الجديد الذى يعالج نظرية المعرفة فى صلتها بالوجود فى ضوء المذهب التجريبى عند لوك، ثم منها إلى الكشف عن آثار النتائج المترتبة على المذهبين العقلى والتجريبى على هذا الضرب الجديد من الفلسفة الانجليزية باركلى والتى عرفت باللامادية ثم نبين الأسباب التى دفعت إلى ظهور هذا المذهب اللامادى الروحى فى المجتمع الإنجليزى الذى اتسم بنزعته التجريبية الحسية والتى عبر عنها مذهب لوك التجريبى. وسوف أحاول إجمال المبررات التى دعتنى لمعالجة مثل هذا الموضوع فى هذا البحث على النحو التالى:

1- أن البحث يتعرض لبحث ومسألة هامة، وهى مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود التى تبرز من خلال الإدراك الإنسانى لحقيقة العالم الخارجى، وعلاقة الذات المدركة بموضوع الإدراك أو مشكلة ذاتية الإدراك الحسى أو موضوعيته.

2- لما كان البحث يتناول تاريخ وتحليل وتقييم للنزعة التجريبية مروراً بعصور الفكر المختلفة، فقد استلزم ذلك منا أن نلقى الضوء على مضمون المذهب التجريبى عند لوك وقد كشف لنا ذلك عنه باعتباره فيلسوفاً وصاحب نظرية فى المعرفة، فضلاً عن كونه سياسياً وأخلاقيا وتربوياً ورجل دين كانت له نظرة ثاقبة فى معقولية العقيدة المسيحية.

3- لقد دعتنا ضرورة إلحاق باركلى بمثل هذا البحث إلى الكشف عنه باعتباره ممثلاً لمذهب مثالى روحى كان جديداً إن لم يكن غريباً على مجتمع ألف التفكير المادى واستمد معارفه من مصدر الحس والتجربة الحسية.

4- لقد كان من الضرورى فى عرض هذا الموضوع أن نتناول جوانب مشكلة المعرفة والإدراك الحسى فى ضوء مذاهب فلاسفة ثلاثة هم ديكارت ولوك وباركلى. أما الأول فقد كان لنا معه لقاء طويل على صفحات كتاب سابق هو "ديكارت أو الفلسفة العقلية"[1]. حيث تعرضنا من خلال دراسته إلى البحث فى علاقة مذهبه بالمذهب التجريبى واللامادى عند لوك وباركلى. وقد انتهينا من بحث مشكلة المعرفة عند الأول ونحن نحس بالحاجة الملحة إلى دراسة مذهبى لوك التجريبى وباركلى اللامادى لكى نستكمل جوانب مشكلة المعرفة الخاصة بالادراك الحسى، وذلك لما يربط بين هذه المذاهب الثلاثة من صلات منطقية، كما كان لنا حظ التأليف فى فلسفة لوك التجريبية، فى كتاب لاحق لكتابنا "ديكارت أو المذهب العقلى" فعرضنا لمذهب لوك التجريبى، ولنظريته فى المعرفة التجريبية من خلال كتابنا عنه.

5- ولقد عرفنا من خلال البحث السابق عن ديكارت أن باركلى قد وجه نقده إلى فكرة الامتداد الديكارتى؛ لأنه شيء لا يجوز البرهنة عليه، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المادة؛ لأنها شيء لم يعرف بعد تمام المعرفة، كما أنه لا يمكن وصفها أو حتى البرهنة على وجودها.

وسوف يطلعنا هذا البحث على نقد آخر من باركلى للوك يرفض فيه الصفات الثانوية للمادة التى اعتبرها وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، ورأى أن هذه الصفات لا تفيد فى معرفة الشيء محاولاً

---

(1) ديكارت: الفلسفة العقلية سلسلة ساطين حكمه فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة رقم(1) دار المعرفة الجامعية 1980.

بذلك أن يضع الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبى للكيفيات الثانوية؛ لأن أشياء العالم المادى هى مصدر المعرفة بجميع كيفياتها.

6- يعد البحث محاولة للكشف عن دور الامتداد الديكارتى والكيفيات الثانوية عند لوك فى ظهور المذهب اللامادى عند باركلى.

تمهيد فى معنى وتاريخ النزعة الإسمية:-

قبل أن نسهب فى عرض تاريخ النزعة الإسمية نود الإشارة إلى معنى هذه النزعة، فالإسمية نظرية إلى اعتبار موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلى(1). ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها.

ولقد دأب الفلاسفة اليونانيون على التطلع إلى الماهيات باعتبارها مصدراً للثقة بالعلم والحقيقة، فإذا نظرنا إلى سقراط وهو أول الفلاسفة الحكماء الذين افتتحوا مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر اليونانى، وهى مرحلة لم يعهدها من قبل، ألا وهى مرحلة النظر إلى باطن الإنسان وسبر أغوار ذاته، وتعريفه بقيم الحق والخير والجمال- وجدنا أنه يهتم كثيراً بالبحث فى الماهيات(2). أو التطورات، وكان الدافع الذى لعبه جماعة السوفسطائيين فى الفكر، فقد تلاعبوا بالألفاظ وبدلوا الحقائق بما يتوافق مع أهوائهم ومصالحهم، كما

---

(1) يتابع الغالبية العظمى من الإسميين هوبز فيما ذهب إليه عن ارتباط الأشياء التى يطلق عليها اللفظ الكلى بعضها ببعض وذلك لما بينها من تشابه وقد صارت هذه النظرية (التشابه) فى لفظ البعض صورة خفية للمذهب الواقعى حيث يصبح التشابه هو نفسه معنى كليا.

(2) Aristore Mètaphysique . V.1 ch 6 P8 London 1932.

تاجروا بالعلم، ونكسوا موازين القيم والأخلاق، وفى وسط هذا المناخ الفكرى الذى اهتزت فيه الحقائق وأطيح بالعلم ذهب سقراط يبحث عن الحقائق فى أصولها أو ماهياتها[1]. وانطلق من هذا البحث الرئيسى إلى تنمية الأخلاق والقيم الفردية، والدعوة إلى الفضيلة، والمناداة بحب المعرفة والسعى إليها، وعلى هذا النحو فإن بداية البحث فى الماهيات، أو الحقائق إنما ترجع إلى سقراط الذى انتهى بحثه فى الماهيات إلى أفلاطون الذى أقام عالم الماهيات ذاتها، فتصوره عالماً مستقلاً عن عالمنا الأرضى، وعن الكثرة والتغير، وأطلق على هذا العالم المكون من الماهيات "عالم المثل"[2]. ولكن الحال لم يطل بافلاطون على الاعتقاد الكامل فى الماهيات المطلقة المجردة، فقد أشار فى بعض محاوراته الأخيرة إلى أن هذه الماهيات تشارك فى الكثرة والتغير، وقد شاركه أرسطو فى هذا الاتجاه فقال بأنه لا علم إلا بالكلى أو الماهية، التى هى موضوع العلم.

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الرواد قد تعرضوا لمسألة الكليات أو الماهيات بيد أنهم لم يبحثوا فى مسألة وجود التصورات، وهل هى موجودة فى الواقع أم لا.

ولقد استمر الجدل والنقاش بصدد موضوع الماهيات زمناً طويلاً بعد أرسطو، واختلف الآراء حول وجودها فقد قال البعض بأنها ليست إلا تجريدات خالصة وصوراً ذاتية موجودة فى النفس مثل الرواقيين، ومن ثم

---

(1) Ibid.

(2) Burnet,John: Greel philosophy, P 1Thales toplato London 1927 P 33.

يصبح الكلى موجوداً فى النفس والذهن، والجزئى خارجهما ولذلك فلا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة.

وجاء العصر الوسيط وقد اختلفت الآراء حول وجود الماهيات أو تصورها فقد هاجم القديس أنسلم S.Ansetm (1033- 1109) أتباع النزعة الإسمية ودافع عن الوجود الواقعى للكليات، كما كان وليم دى شامبو Guillame de Champeaux (1121) من أشد المتحمسين للوجود الواقعى للأجناس والأنواع (1).

أما وليم أو كام فيتجه فى خلال القرن الرابع عشر إلى تقرير النزعة الإسمية فيرى أن الكلى وهماً لا وجود له فى العالم الواقعى ولا يوجد إلا فى الذهن فحسب.

ولقد ظلت مشكلة الماهيات قائمة تتناولها أذهان الفلاسفة حتى مطالع العصر الحديث. إلى أن جاء باركلى وأخذ يدافع عن المذهب الإسمى، ويرفض الأفكار المجردة التى تهدم الحقيقة.

وسوف نتناول فى هذا البحث الفلسفة اللامادية عند باركلى رائد المذهب الأسمى فى العصر الحديث أما طريقة التنازل فسوف نتناولها انطلاقا من الموقف التجريبى (2). والحسى للوك عن العالم المادى.

---

(1) يحيى هويدى: باركلى دار المعارف بمصر ص 22.

(2) تشتق كلمة التجربة من اللفظة اليونانية Empiria معناها التجربة، وهى تعنى استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية لا على المبادئ النظرية المسلم بها وتعنى التجربة بمعناها الفلسفى استناد معرفة إلى الخبرة، وكان الفلاسفة الإنجليز هم أول من أسهم فى تنمية الحركة التجريبية وتمثل الأفكار النظرية والقضايا لقصتى الخلاف بين التجريبيين والعقليين على ما يضعنا على ذلك تاريخ الفلسفة.

أما تناولنا لموضوع الفلسفة اللامادية فسوف يتم فى ضوء هذه الموضوعات التالية:

1- حياة باركلى (1685- 1753).

2- مؤلفاته مع التعليق عليها.

3- موقف لوك التجريبى من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلى.

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك.

5- المذهب اللامادى.

6- نصوص باركلية من كتاب مبادىء المعرفة البشرية.

1- حياة باركلى (1685-1753)

فيلسوف إنجليزى. ولد فى أيرلندا فى بلدة كيلكينى KILKENNY فى يوم 12 مارس 1685. كان جورج هو الابن الأكبر لوالده[1]. كما كان أخاً لستة أشقاء.

تلقى باركلى تعليمه الأولى فى مدينة كيلكينى، ثم التحق بعد ذلك بكلية التثليث فى عام 1700، وكان مقرها دبلن العاصمة حيث استكمل فيها دراساته وأبحاثه فى الليسانس والماجستير. عين قسيساً فى عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين[2].

(1) Encyclopeadia Britannice.

(2) Wright,W.K.A History of Modern Philosophy N. 1942.

وفى عام 1713 رحل باركلى إلى لندن وعمل فى وظيفة واعظ فى كنيسة أحد اللوردات الانجليز، كما اختلط فى هذا الوسط بكبار الساسة، وتعرف على أعضاء حزب المحافظين.

غادر باركلى إنجلترا مرة أخرى وسافر إلى إيطاليا بعد أن أصطحبه اللورد بصفته واعظا خاصاً له، لكنه عاد إلى لندن عام 1714، ثم سافر إلى إيطاليا بعد عامين حيث كان يعمل مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الانجليز.

قام باركلى بجولات كثيرة فى أرجاء أوربا، مثل إيطاليا وفرنسا حيث التقى بمالبرانش هناك (1). كما فكر فى الذهاب إلى أمريكا فى سبيل تحقيق هدف دينى فى التبشير بالمسيحية غير أن أحلامه فى هذا الصدد لم تتحقق.

وفضلا عن اهتمامات باركلى الميتافيزيقية فقد كانت له اهتماماته الدينية التى تشهد بها مؤلفاته اللاهوتية والمراكز الدينية التى شغلها.

وبعد أن قضى باركلى حياة حافلة بالنشاط والحركة والفكر توفى فى 14 من يناير عام 1753.

وسوف نحاول فيما سيأتى إلقاء الضوء على مؤلفاته المتنوعة بغرض الإحاطة بالهدف من كتابة كل منها حتى يتسنى لنا الوقوف على الجوانب المختلفة لفلسفة باركلى اللامادية، ولفكره الدينى.

---

(1) A.A Luce Berkeley and Malebranche A Study in the Origins of Berkeiey's thought, Oxford 1967 P45.

2- مؤلفاته:

1- "كتاب الجماهير" (1705- 1707) Common place Book وهو يشرح فى هذا الكتاب موقفه من حقائق الكتاب المقدس التى كان ينحاز لها، متفقا مع الآراء الشائعة للعامة. الذين لم يرهقهم البحث.

2- "نحو نظرية جديدة فى الضوء" An Essay Towards a new theory of Vision كتب هذا المؤلف أثناء عمله قسيساً عام 1709، وكان يرمى من وراء كتابته الإشارة إلى أهمية حاسة اللمس فى المعرفة، وأن الرؤية لا تستند إلى حاسة البصر بما كان يعنى به من طرف خفى إلغاء الوجود الخارجى أو الظاهرى للأشياء، وقصر المعرفة على الإدراك الحسى وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان محدود المجال بيد أنه نال حظاً كبيراً من الشهرة.

3- "رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية" A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge وهو الكتاب الرئيسى لباركلى الذى شرح فيه مذهبه، وهاجم فكرة الجوهر، كما رد الصفات الثانوية والأولية للمادة إلى الصور.

4- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس The Dialogues between Hylas and Philonus يمثل هذا الكتاب الذى ظهر فى صورة "محاورة" محاورة بين شخصين أحدهما مادى وهو هيلاس، والآخر لا مادى ويمثله فيلونوس. وينطوى هذا الكتاب على محاولة لهدم المذهب المادى، وإقامة مذهب لا مادى [1].

(1) A.A Luce: Berkeley And Malebranche Oxford 1967 P 45.

5- "رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى" Essay Towards the Prevention of the ruin of Great Britain وهو مؤلف يعالج فيه باركلى جوانب اجتماعية تتعلق بالاتجاه نحو إصلاح مجتمعه.

6- "فى الحركة" De Motu (1721) وهى رسالة تتعلق بالعلم، يرفض فيها الأفكار وينتهى منها إلى التأكيد على نسبة الحركة، وأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك(1).

7- "المحلل" The Analyast و"السائل" The Querist (1735) وتمثل الأخيرة مقالة فى الإصلاح الاجتماعى والأخلاق لموطنه الأصلى أيرلندا.

ولم تقتصر مؤلفات باركلى على عرض مذهبه اللامادى فحسب، كما لم تقتصر على رسائل الإصلاح الاجتماعى والأخلاقى فنجده يكتب فى الطب كتاباً قيماً بعنوان الحلقات "Siris" نشره فى عام (1744) حيث عرض فيه اكتشافه الجديد لمادة ماء القطران والنتائج التى تترتب عليها فى معالجة الأمراض.

وكان لباركلى فضلاً عن كتاباته السابقة مؤلفات قيمة تتعلق بالجوانب الدينية، نذكر منها كتاب الخضوع السلبى Passive obedience (1712) الذى تضمن دعوة إلى مذهبه المسيحى الذى يعلم الخضوع للقوة العليا، التى تظهر من خلال "قوانين الطبيعة"(2).

---

(1) يحيى هويدى: باركلى ص14

(2) A.A Luce: Berkeley And Malebranche P 45.

كما كان له كتابا آخر فى الدين هو "السيفرون أو الفيلسوف الصغير". Alciphron or the Minute Philosopher صدر فى عام 1732 وهو يتكون من سبع محاورات تمثل نقداً للمفكرين الأحرار. ويمثل هذا الكتاب دفاعاً عن العقيدة المسيحية، وربطاً بين الأخلاق والدين كما يبحث فى هذه المحاورات فى موضوع وجود الله، وأدلة وجوده الظاهرة فى العالم(1).

وفى عام (1733) نشر باركلى كتابا آخر باسم "دفاع وشرح لنظرية الإبصار" Theory of vision vindicated and Explanined وهو يبرهن فيه على وجود الله، عن طريق اللغة البصرية الرمزية(2).

وليس مستغرباً أن نجد لباركلى مثل هذه الكتب فى الدين فقد كانت له اهتمامات بالغة فى هذا الصدد منذ أن صرح فى مؤلفه تعليقات فلسفية "بأنه كان ينحاز بطبيعته إلى كل ماورد فى الكتاب المقدس، كما عمل قسيساً رسمياً فى عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين(3). إلى أن عمل واعظا فى كنيسة لورد بيتر بارو، ثم مشرفاً على كنيستين، وانتهاءاً بمحاولته الرحيل إلى برمودا لنشر دعوته المسيحية وللتبشير بالدين(4) - تلك المحاولة التى- لظروف خارجة عنه- لم يكتب لها النجاح.

---

(1) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II.U.S.A N.Y. 1964 P 45.

(2) يحيى هويدى: باركلى ص 16.

(3) نفس المرجع.

(4) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II P 37.

3- موقف لوك التجريبي من المعرفة، أو المدخل إلى المعرفة عند باركلي:

يتكون العالم الفيزيقي عند لوك – كما سبق أن عرضنا – من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات – أو "جزئيات لا محسوسة" تدرك باعتبارها أجسامًا غاية في الصغر[1]، وأن هذا النظام المادي الطبيعي يعمل بصورة آلية، ويكون الواقع أو الدافع هو علة حركة هذه الأشياء التى تعمل فى الطبيعة، ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء العادية باعتبارها آلات وعلى نحو ما أشار لوك إلى هذا النظام من الأجسام التى تتفاعل بصورة مادية فقد أشار إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية التى يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية جزئية هى الأجسام الإنسانية، ويذكر أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، أو قد تحدث فى ذهنه أفكارا معينة يسميها لوك بأفكار الاحساس التى يضع فى مقابلها أفكاراً أخرى هى ما يعرف بأفكار التأمل.

وعلى هذا النحو فقد صنف لوك الأفكار فى الذهن إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التى تعتمد على الملاحظة وهى كذلك على نوعين أحدهما خارجية External موضوعية objective مصدرها الحس الظاهر Sensation[2]. والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection[3]. وهذا لا يعنى

---

(1) انظر كتابنا عن جون لوك، طبعة دار المعرفة الجامعية 1986.

(2) Locke. John: AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser.V.I.N.Y 1894. Book II, Chap 23 P 178.

(3) Ibid.

أن الأفكار التى توجد فى العقل يكون مصدرها الأولى دون الثابتة بل أن مصدر الأفكار يرجع إلى التجربة الخارجية والتأمل الداخلى ووفقاً لذلك ترد المعرفة برمتها إلى الحس.

(أ) الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك:

مما سبق يتبين لنا كيف حلل لوك الخبرة الحسية إلى مصدرين أساسيين هما: أفكار الإحساسات، وأفكار- التأمل (الاستبطان)، كما رد المعرفة برمتها إلى الحس متصوراً أن العقل "صفحة بيضاء Atabula Rase يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق"(1).

وهكذا يصبح العقل باعتباره صفحة بيضاء خالياً تماماً من أى كتابة وخالياً أيضا من أى أفكار، ونحن الذين نملأ صفحة العقل الخالية البيضاء بما تمده لنا الحواس عن العالم الخارجى، وعلى هذا النحو يعد لوك مؤسس المذهب التجريبى فى الفكر الفلسفى الحديث.

ولا يعنى قول لوك بخلو العقل إلا من أفكار الحواس أنه يقف سلبياً فى عملية المعرفة بل على العكس، أنه يتضمن استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر وتخيل وتصور ومقارنة وقدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب والتشخيص وكذلك التجريد، وليست جميع هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار أيضاء بل هى أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاتها.

ولكن كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها حواسنا، ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا؟

(1) AN Essay P 160.

يقول لوك إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ، والطرق والأشخاص، نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين، كما تشعر اليدان بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق. وهكذا تفعل سائر الحواس التى خلقها الله فينا [1]. ويحدث بعد الرؤية أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس فى المخ ثم تنتج "أفكاراً" فى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة فى الجسم الخارجى. مثل حجمه ولونه، وطعمه ورائحته، ودرجة صلابته أو ليونته وغير ذلك من أمور.

إن لوك يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كافى من حيث أنها تعزى إلى الله، وتتم بفضله ومن ثم فلا ينبغى علينا الخوض فى مسائل أكبر من مستوى معرفتنا الإنسانية، يكفينا أن نعرف كيف تتكون الأفكار فى عقولنا فحسب دون الخوض فى مسائل فسيولوجية سيكولوجية يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تختص بها الفلسفة.

وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نجمل موقف لوك من الخبرة الحسية على الوجه التالى:

أولاً: وجود شيء مادى محسوس.

ثانياً: إدراكه بواسطة حاسة إنسانية (بصر، سمع، شم، لمس، تذوق).

---

(1) Ibid, Book 1 Ch 8 Para 26 P 181.

ثالثاً: ترجمته عن طريق مراكز الإحساسات فى المخ فى ضوء صفاته الحسية مثل اللون، والطعم، والرائحة وكذلك الصلابة والليونة والشكل.

رابعاً: تكون فكرة فى المخ (الذهن) عن هذا الشيء أما أفكار التأمل أو الاستبطان فهى تلك الأفكار التى تنتج لنا بعد عملية التأمل فى الأشياء التى سبق أن أدركناها عن طريق الحس فعلى سبيل المثال: عندما نرى تفاحة حمراء، أو ليمونة صفراء ونقر بأن لونها أصفر فنحن فى هذا التقرير إنما نكون قد قمنا بعملية تأمل واستبطان داخلى لهذا اللون الأصفر، وعلى هذا النحو يصبح الإدراك الحسى باعتباره حصيله عقلية فكرة من أفكار الاستبطان. كذلك كثير من الأفكار تتعلق بقدرة الإنسان على التصور والتذكر، والتخيل، والشك، وغيرها من قدرات وملكات تخص العقل.

من خلال ما سبق يتضح لنا كيف قسم لوك التجربة إلى نوعين: حسية : تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، وتأملية: وهى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، أما المقصود بالعمليات هنا، فهى تلك التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويجب علينا ونحن بصدد عرض التجربة الحسية عند لوك أن نفرق بحسم بين موقفه منها وموقف الحسيين.

فإن وجود التجربة الداخلية عنده إنما تمثل اختلافاً كبيراً بين معنى التجربة فى تصوره، ومعناها عند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى القول بأن الحواس هى المصدر

الوحيد للمعرفة من أمثال توماس هوبز الإنجليزى، وكوندياك الفرنسى، بينما نجد أن لوك قد توسع فى معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس والفكر معاً.

وتجدر الإشارة إلى أن توسع لوك فى مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً إلى الاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى سبق أن رفضه، وخاصة فيما يتعلق بمشكلة الأفكار والمبادئ الفطرية، وكذلك المعرفة الأولية وقد أدى ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى أو المادى الذى تصور أن وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية، ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلى.

والأمر الذى لاشك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، ومن ثم أصبحت الذات فى هذه الحالة موضوعا لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقا أو التأمل، فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها[1] فقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة .

وهكذا يمكننا أن نقول بعد هذا العرض للمعرفة عند لوك أن نظريته فى المعرفة تعد مدخلاً أو مقدمة لا غنى عنها لتتفسير المذهب اللامادى عند باركلى.

واللامادية حسب تصور باركلى لا تعنى أنه ينكر المحسوسات وإلا لما أدركناها ، كما أنه لا يحول الأشياء إلى معانى، بل العكس

---

(1) Russell,B: A History of Western Philosophy, London, Allon unwin. Fourth Edition 1954. P 633.

يحول المعانى إلى أشياء، فالشيء ليس له وجوداً مادياً مستقلاً عن إدراك الإنسان له.

وهكذا ينتهى مذهب باركلى إلى ضرب من المثالية القريبة من الأفلوطينية حينما يتصور أن هذا العالم موجود فى العقل الإلهى اللامتناهى، وباركلى فيلسوف مثالى يرجع الوجود إلى الإدراك Perception فوجود الأشياء يعنى إدراكها، إذ لا وجود لغير المدرك، لذلك فإن المادة عنده لا تدرك فى ذاتها بل تمثل معنى مجرداً فحسب (لا يمكن تصوره بدون كيفياته).

وهنا وفى هذا الموضع يرد باركلى على كل من ديكارت ولوك. فهو يرفض أن تكون الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة ثانوية أو ذاتية من حيث وجودها بالنسبة للناظر أو المتذوق فحسب، إذ أن المرارة ليست فى الجسم بل فى الشيء الذى يحس، والدليل على ذلك أن الشيء الذى يبدو لى صغيراً حين أنظر إليه من بعد كبير قد يبدو لى كبيرا حين اقترب منه، وهنا ينكر باركلى الكيفيات الأولية والثانوية ولا يبقى إلا على فكرة واحدة وهى أن العالم مجموعة أفكار، ومعنى ذلك أن الأشياء إنما توجد قياساً على عقل يدركها فحسب[1].

وتصور باركلى للعالم يختلف تماماً عن تصور ديكارت الذى آمن بوجود الامتداد الهندسى وكيفياته، واعتبره موضوع الإدراك العقلى الحقيقى، فى حين رأى الادراك الحسى للأشياء الخارجية مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح أو يقين، فالوجود عند ديكارت يصبح بدون قيمة ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر

---

(1) Berkeley, G: A Treatise, Principles of Human Knowledge, London 1937 Para 3 P 34.

فـى الأذهـان وتنطلـق منهـا حتـى يتسـنى لنـا قبـول العـالم المـادى باقتنـاع، وتمثله ذهنياً ومن ثم نتيقن من أن أفكاره التى تتمثل عقلياً جلية واضحة لا يتطـرق إليهـا شـك، وتتمثـل جميـع هـذه الأفكـار عنـد ديكـارت فـى الامتداد.

وهكذا ففـى حين يتراجـع ديكـارت عـن اعتبـار العـالم الحسـى مصدر يقين لأحكامنا، ويرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة فى الذهن، وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته. نجد أن باركلى يسلك عكس هذا الطريق فيحاول معرفة العالم من خلال ذاته. ويتعرف على المادة ويندفع إلى دراستها محاولاً الحكم عليها. ليس أدل على ذلك مـن اعتبـاره حركـة الإنسـان الأولى حركـة فـى سـبيل إثبـات وجـود العالم- على عكس الموقف الذى تقهقر فيه ديكارت إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على آنيته المفكرة، واثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

ولقد نظر باركلى للعالم المادى باعتبـاره موضوعاً قـابلاً للتنـاول ممكنـاً لـلإدراك يقـول فـى "مبادئ المعرفـة الإنسـانية": "عند التطـرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قـد انطبعـت علـى الحـواس Senese ويمكـن أن تـدركها العواطـف، والعمليـات العقليـة أو الأفكـار المسـتنبطة مـن الـذاكرة، أو التخيـل، أو بواسـطة أى مـن الطـرق السـابقة: يمكننـى أن أسـتنبط مـن خـلال البصـر أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشئ الصلب، والناعم، السـاخن والبـارد، الحركة والمقاومة، كمـا أسـتطيع بواسـطة الشـم أن أميـز بـين الـروائح، كمـا أتمكـن مـن

خلال السمع من الاستماع إلى الأشياء التى يتناولها عقلى بسائر نغماتها وتركيباتها المختلفة[1]:....." ومن تحليل هذا النص يتضح لنا إلى أى حد أقبل باركلى على العالم المادى، وحاول إدراكه وفهمه عن طريق حواسه وقد ذهب إلى أنه لن يصبح إنساناً مالم يدرك العالم فإنه فى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان إدراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لإثبات ذاته باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت باركلى وجود النفس من خلال لحظة تعرفها على العالم، تلك اللحظة التى تثبت وجود النفس من إثبات وجود العالم، كما تثبت وجود العالم لحظة إثبات وجود النفس، إنها لحظة لا تحدث فى مسافة زمنية أو ميتافيزيقية؛ لأنها لحظة واحدة غير منفصلة فلحظة إثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات[2]؛ لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك.

فالعالم إذن موجود؛ لأنه مدرك بالذات، فهى التى تدركه وتوجده، ولا تحيا بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب ديكارت.

وهنا نلاحظ التمايز الكبير بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم، ويرده إلى تصورات عقليه، وتمثلات ذهنية مجردة، وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها للعالم، بل يستعين بالأخير لكى يثبت الوجود الفعلى للأنا.

---

(1) Berkeley .G: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

(2) Philosophes Du XVII Siècle, II Berkeley Extraites . Editè Par LLF Les Lettres Francaises. P77.

وهكذا يبرز الاختلاف بين مذهب باركلى وديكارت بصدد إثبات وجود العالم والنفس، كما يختلف كذلك مع موقف لوك التجريبى، وسوف نتبين فيما سيأتى حقيقة موقف كل منهما. فنحن نعلم أن ديكارت قد تصور الطبيعة على أنها الامتداد والحركة، اللذان يمثلان حقيقة العالم الطبيعى التى لا تعادلها أو تماثلها فى الذهن حقيقة أخرى من حيث الوضوح والتميز.

ومن جهة أخرى نجد أن لوك بوصفه فيلسوفا تجريبياً يذهب إلى أن العالم الفيزيقى مكون من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية باعتبارها أجساماً غاية فى الصغر، ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء فى الطبيعة، ولهذا يمكن النظر للأشياء المادية باعتبارها آلات.

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار لوك إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الأجسام الإنسانية، كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، كما تحدث فى ذهنه أفكاراً معينة يطلق عليها اسم أفكار الإحساسات التى يضع فى مقابلها نوعاً آخر هو ما يعرف "بأفكار التأمل". وعلى هذا النحو يقسم لوك التجربة- كما سبق أن عرفنا- إلى نوعين الأولى حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، والثانية تأملية.... أى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العلميات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، والمقصود بالعمليات العقلية تلك العمليات التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ولقد أعطى لوك للمدركات الحسية فى العالم المادى صفتين، أو كيفيتين هما الصفات الأولية، والثانوية تعتبر الأولى صفات موضوعية وأساسية، يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة ولا تكمن فى الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان لوك وهو يؤسس مذهبه الحسى التجريبى قد أنكر فى أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية، وهاجم أتباعها (ديكارت- ليبنتز- وغيرهم) فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية، واعتمد على خبرة الحس والتجربة فى تحصيل المعارف، فإنه فى مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية- وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعد أفكار الاحساسات- يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطنى وكأنه فى هذا الموقف الحسى التجريبى يبدو فى وجه ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقى لمذهبه.

ولعل لوك كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة الإلهية العليا التى تتمثل فى المرحلة الأخيرة والنهاية من مراحل المعرفة.

وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى بين موقف ديكارت من دور الإله فى المعرفة الواضحة المتميزة التى يكفلها الضمان الإلهى، وبين موقف لوك خاصة فيما ذكره عن المصدر الثانى والرئيسى للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطنى)؟ ودور "الفصل الإلهى" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية.

وبعد أن عرضنا على الصفحات السابقة لصورة عامة عن مذهبى ديكارت ولوك. نود فى هذا الموضع أن نشير إلى موقف باركلى فى ضوء المعرفة التصورية والتجريبية عند ديكارت ولوك.

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك:

إن الفلسفة اللامادية هى رد الفعل الطبيعى لمبدأ ديكارت الذى يقرر: أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، وعلى هذا النحو قرر باركلى أن الأشياء تعرف بمعانيها، ثم غالى فى هذا الموقف التصورى إلى الحد الذى لم يرد معه الأشياء إلى معانى بل رد المعانى إلى أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

(أ) نقدديكارت:

لقد نقد باركلى فلسفة كل من ديكارت ولوك فهو يتساءل فى مبادئ المعرفة البشرية عن قبول ديكارت للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل، والحركة، والمقدار، والزمن، حيث رأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لا لون له ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض باركلى هذا الامتداد الديكارتى الجامد؛ لأنه يلغى وجود العالم ويقول فى هذا الصدد: "دعنا أولاً نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة التى تمثل الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد لهذا فإننى أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تبرهن على الامتداد، فتبادر أنت بالقول بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة، ومن ثم لن تستطيع وصفها" ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مقدار النقد الذى وجه إلى فكرة الامتداد الديكارتى التى لم يؤمن بها باركلى ولم يعترف بوجوها؛ لأنها شيء لا يجوز البرهنة على وجوده إنطلاقا من المادة "إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها أو البرهنة على وجودها". وهكذا

نجد أن هذا الموقف ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتى بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية، ويشير إلى بزوغ فكرة اللامادية.

(ب) نقد لوك:

أما عن لوك الذى ذهب إلى وجود كيفيات ثانوية فى الأشياء، تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن تنسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات؛ لأنه لو حدث ذلك لا نتفى وجود الأشياء الفعلى، وكيف يمكننا إذن أن نتعرف على الأشياء، ونصدر أحكاماً عليها من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها. إن ذلك يعنى أن الصفات الأولية مستقلة عن تأثير الذات؛ لأنها تتعلق بالموضوعات فى موضوعيتها، فى حين أن الصفات الثانوية لا تقل فى أهميتها عن الصفات الأولية تماما لأنها تفيد فى معرفة الشئ. كما أننا نستطيع الحصول على معرفة محدودة بشيء ما من مجرد معرفة صفاته الأولية فحسب، كيف نتمكن من معرفة الإنسان أو الحيوان أو أى شيء آخر بالتحديد.

إن الوجود الواقعى لشيء ما يستلزم اتصافه بصفة معينة سواء فى اللون أو الحجم أو الشكل، فإذا عرفت إنسانا ما فمن الضرورى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ولونه وطوله وحجمه، وإلا فكيف أستطيع التمييز بينه وبين غيره أو أن أثبت وجوده الموضوعى.. إن الدور الذى تلعبه الصفات الثانوية فى تحديد وتقويم الشيء لا يقل أهمية عن دور الصفات الأولية؛ لأن الوجود الموضوعى للشخص أو الشيء يستند إليها يقول لوك: ثم كيف تقول بأن اللون والطعم والرائحة صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق، والمر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات. وإذا كان المر يبدو

كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن ينطبق على الصفات الأولية ما دام الإنسان مقياساً لبعض الصفات الهامة فى الشىء كالحلاوة والمرارة واللون والرائحة. فكيف لى أذن أن اتحقق من حجم شىء ما فى حالتى القرب أو البعد عنه؟ إن المقدار الذى يبدو لنا صغيراً من بعد قد يظهر كبيراً عندما نقترب منه، كما أن الشىء المتحرك فى خط مستقيم قد يبدو فى شكل كروى، أو دائرى.... وهكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء. وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى بجميع كيفياتها. يقول "باركلى": "... أنك لا يمكن أن تتخيل الجسم. أو الهيكل الإنسانى دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكننى القول إننى أتصور، لكن أقول أننى أشعر ويجب لذلك أن أستخدم أى من حواسى التى تساعد فى الإدراك الحسى. ومن ثم فإننى لا يمكن أن أتخيل أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعدعن متناول العقل البشرى، حيث لا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية[1]. وهكذا يقرر باركلى أن العالم مجموعة أفكار. وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يظن فى ضوء ما سبق أن ثمة اتجاها للعقلانية يظهر فى هذه الفلسفة؛ لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته. فى حين أن فلسفة باركلى اللامادية تبدأ من الواقع الذى تمنحه كيفياته وصفاته الأولية والثانوية.

وإذا كان باركلى يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو إذن موقفه من الجوهر هل يقبل وجوده؟ الحق أن باركلى يؤكد على

---

(1) Berketey:Principies. Part 1 Para 5.

وجود الكيفيات الحسية التى تمنحنا الأفكار والتى لا تتأثر بوجود الجوهر.

وفى حين يقرر ديكارت أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس، نجد أن لوك يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية والثانوية ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث تصبح هذه العملية فى غير حاجة إلى جوهر. فقد قرر لوك أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة(1).

يقول لوك: "الجوهر هو فكرة مجهولة يفترض فحسب ليكون حاملاً للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور- أو حامل upholding إن ذلك هو ما نسميه بالجوهر"(2).

والحامل الذى يقصده لوك بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول لوك عنه: "إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد فى نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة"(3).

وتبدو فكرة لوك عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسى التجريبى، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعى إلى الإدراك الحسى الذى لا يتأكد نظره بدون وجود جواهر الصفات الحسية التى ندركها، والتى تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

---

(1) Locke: AN Essay Book 2, Chap. 24,Para 4, P392.

(2) Locke: AN Essay, Chap. 23,Para 2, P392.

(3) Ibid.

5- المذهب اللامادي: *Immaterial Lisme*

فـى ضـوء مـذهبـى ديـكـارت ولـوك وتصـوراتهما عـن الـكـيفيـات والجـوهر ومصـادر المعرفـة يؤسـس جـورج بـاركلى فلسـفته اللاماديـة Immateriå Lisme.

واللامادية هى المذهب الذى ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرب الروح والعقل. وانكار المادة يلزم من المبدأ التصورى الذى يقرر أن المعانى وليست الأشياء هى الموضوعات المباشرة للفكر"[1].

يقـول بـاركلى إن وجـود الموجـود هـو أن يـدرك أو أن يـدرك، فالمـدرك هـو المعنـى، أمـا غـير المـدرك فـلا وجـود لـه. والمـادة فـى تصـور باركلى معنى مجرداً لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التى ذكرها باركلى فى رسالته "نظرية جديدة فى الرؤية" (Essay Towards a New Theory of Vision) لكى يبرهن علـى عـدم إدراكنـا للمـادة هـو دليـل الرؤية حيث يبين أن البصـر لا يـدرك بذاتـه المقـادير والأوضـاع والمسـافات؛ لأن المسـافة مهمـا كـبرت أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية، فالبصر لايدرك المـادة فـى حقيقتهـا بـل كـل مـا يدركـه هـو العلامـات أو الـدلائل علـى المسافات والأوضاع والمقادير"[2].

ويـرى بـاركلى أن إدراك الصفات الأوليـة إنمـا يرجـع إلى حاسـة اللمـس بحيـث ينشـأ مـن تكـرار ممارسـة حاسـة اللمـس تقـارن بـين المدركات اللمسية، وبين بعض الاحساسـات البصـرية بحيث ينتج عنها

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957 ص 159.

(2) Principles: Para 43, P50.

أمــرين همــا : الاختلافــات الحادثــة فــى الأضــواء والألــوان، والإحســاس العضلى النــاتج عـن حركـة العينين، ومـن ثمـة يسـتطيع الإنسـان بحكـم تعــوده علــى هــذين الأمــرين معرفــة المســافات، وتقــدير أوضــاعها، وأطوالها[1]. ومـن المستغرب أن تتصـور أبصـارنا للكيفيـات الملموسـة فـى حـين أننـا نسـتنتجها مـن خـلال الكيفيـات المبصـرة (التـى هـى بمثابـة العلامات عليها).

وهكـذا ينكـر بـاركلى وجـود العـالم المـادى برمتـه حينمـا يسـتعيض عـن كيفيـات المـادة الماثلـة أمـام البصـر بعلامـات أو رمـوز تـدل عليهـا. يقـول فـى هـذا الصـدد : "إن المبـادئ التـى وضـعتها لا تتعـارض مـع طبيعة الأشياء المادية والحقيقة فـى هـذه الطبيعـة التـى تختفـى معالمهـا مـن هـذا العـالم شـيئاً فشـيئاً. وبـرغم ذلـك فـلا تتلاشـى الأفكـار التـى تبرهـن على أن الأفكـار باقية فـى العقـل. وهـذا العقـل ألم يفكـر قبـل الآن فيمـا قد يحدث للشمس والقمـر، والنجـوم- ومـاذا نـرى فـى المنـازل، والأنهـار والجبال والأشجار والأحجار أو حتى فى أجسادنا؟ هل تصبح هـذه الأشياء مجرد ضرباً من الخيال؟"[2].

ومـن تحليل هـذا يتضـح لنـا دور اللامادية فـى تحويل المعـانى إلى أشياء. حيث يشير باركلى فيـه إلى ضـرورة زوال العـالم المـادى والطبيعـى بمـا يحتويـه مـن أشـياء وكيفيـات، لكـن العقـل يظـل إلى الأبـد محتفظـاً بأفكـاره التى يحولها إلى أشياء، فـى حين يصبح العـالم المـادى ضـرباً مـن الوهم والخداع.

---

(1) Principles: Para 44, P51.

(2) Principles: Para 1, P46.

ويرى باركلى "أن الناس تخطئ عندما تظن فى وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء من غير أن الحقيقة تكشف لنا عن التمايز والتغاير بين معانى اللمس والبصر"[1]. "فليس بينهما ارتباط ضرورى، بل علاقة على سبيل التقارن التجريبى ودليل ذلك أن معانى البصر حين تعرفنا المسافة والأشياء القائمة عليها لا تدلنا فى ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة، كلنها تنبهنا فحسب إلى ما سوف ينطبع فى عقولنا من معانى أو احساسات اللمس التى تنتج عن أفعال معينة[2]." وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجرية فاننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة"[3].

وهكذا فإن معانى اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعانى الأخرى يقول باركلى: إن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء فى حقيقتها المادية؛ لأننا على عكس ما يفعل ديكارت ندرك المحسوسات، ونقبل على العالم، لانشك فيه ولا نرفضه فإنه من العبث الطفولى أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل الشك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلهى (الصدق الإلهى).

ويستطرد باركلى مهاجماً للمذهب الديكارتي فيقول: "ولو أننى قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت فى ذاتى نفسها؛ لأن معنى شكى فى وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكى فى وجود ذاتى أيضاً،

---

(1) Ibid 43,P 50-51.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وهذا مستحيل لأنى حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسى أكون فى الحال موجودا ومتواصل الوجود فيه" [1].

إننا نعرف الأشياء كما هى فى الواقع، ولنا القدرة أيضا على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور، بين ما هو موجود وما هو متخيل. ولما كان الإدراك الحسى هو وسيلة التعرف على العالم وإثبات الذات، لهذا كانت الإحساسات أكثر تماسكاً وانتظاماً من الصور، وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو تفسير الظواهر (المعلومات) بأخرى (العلل).

(أ) العالم المنظور:

ينتهى باركلى فى عرض فلسفته اللامادية إلى الإقرار بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر أو يكون علامة عليه.

ويرى باركلى أنه لما كانت الأفكار هى الموضوعات، وبالتالى هى العالم، فانها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل من الضرورى أن تنتظم وتترابط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر.

يقول باركلى نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار بدون العقل الذى يتمثلها" [2].

---

(1) Ibid.

(2) Principles: Para 90, P 81.

والأفكار التى تشكل العالم أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك(1). وهذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنسانى.

ولما كانت فلسفة باركلى اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة لوك خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث فى الفهم الإنسانى" مقرراً أن الأفكار علامات على الأشياء(2). وأن الفلسفة فى حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية فى علم العلامات. لقد أصبح فكر لوك هو نقطة البداية للكتاب الذى ألفه باركلى عن "نظرية جديدة فى الرؤية". يقول الأستاذ الدكتور على عبد المعطى: "إن كتاب "باركلى" عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل العكس تطبيقاً أولياً لنظرية باركلى فى العلامات، فقد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى، - وجد- تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفة الكاملة"(3).

أما كتاب "نظرية جديدة فى الرؤية" فتبحث فى حاسة البصر وترى أن الموضوعات الأولى والمباشرة للبصر هى الضوء والألوان وكذلك المسافات والمقادير والأشكال والحركات والأماكن. وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان، والثانية فى المسافات، والأشكال والمقادير. والإنسان يستعين دائما بالمعطيات الأولى للبصر فى إدرك المعطيات الثانية، أى فى تقدير المسافة أو المقدار أو الشكل فى

---

(1) Ibid, Para 147, P120.

(2) Copleston, A History of Philosophy V 5, Part II.

(3) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية 1984، ص405.

ذاتهم[1]. لكنها تدرك تقديريا فقط فى ضوء المعطيات الأولى. فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هى إلا علامات أو دلائل على مسافات أو أوضاع أو مقادير.

(ب) دور معطيات البصر واللمس فى الإدراك:

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن "باركلى" يعزى إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع، أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك- على حد قول باركلى- وهل فى إمكاننا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من خلاله أى نراه ونلمسه، ولو أننا تحسسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال مربعاً، أو مثلثاً، أو دائرة لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفى مجموعة ضوئية معينة[2].

وهكذا يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما، وهكذا تصبح أفكار البصر (من خلال وسط ضوئى معين) علامة أو دلالة على أفكار اللمس الذى يفعله الإنسان بيديه.

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال مالم تحدث هذه الرؤية من خلال وسط ضوئى معين، فكيف يتسنى لنا

---

(1) Principles: Para 42, P 50.

(2) Ibid, Para 24, P51.

الإحساس بحجم، وطبيعة أو حتى لون، أو مسافة شيء ما فى وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الإبصار. وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر واللمس من عوامل نجاح الإدراك الحسى، وبالتالى تقدم العلم الطبيعى من حيث أن موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً وعلامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى" (1).

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك الحسى (2). وفق هذا التآذر الذى يعنى تعودنا على الرؤية فى النور، وتجربتنا عن الإدراك اللمسى من خلال الإدراك البصرى وإحجامنا عن ممارسته فى وسط معتم.

وبالإضافة إلى عنصر التجربة والعادة يشير باركلى إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية فى موضوع الإدراك وهو عنصر الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى إدراك العالم الخارجى فالعقل يجرد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات والامتداد ويحيلها أفكاراً" (3).

ويدعم الانتباه ويعمق من نظرية العلامات (4). باعتباره الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجى المستند إلى خبرة التجربة والعادة.

وهكذا يتبين لنا أننا أمام دلائل أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة

(1) يحيى هويدى: باركلى ص 49.

(2) Principles: Para 59, P 61.

(3) Ibid, Para 87, P 78.

(4) Copleston, A History of Philosophy P 45.

الخبرة التجريبية، والعادة. أما الثانية فتأتى نتيجة الانتباه (فعل الذهن)، ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار- لغة- بناء على ما تقدم- فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبى للغة العالمية والآخر عقلى لها. "ممثلاً فى لغة العقل التى ترى الأشياء فى تجريداتها ومعانيها" (1).

وهكذا من منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار يفسر باركلى فى "مبادئه" كلية الأفكار النابع من كلية الوجود، فالأفكار فى تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهى فكرة مفتوحة؛ لأنها تشير إلى أفكار أخرى، وتصبح علامة عليها. وهنا يتصور باركلى فكرة "العلامة الكلية" التى يقصد بها أن الوجود والأفكار ليسا جزئيان بل يتسمان بالطابع الكلى.

ولما كان الوجود متميزا بالكلية، والعمومية والشمولية فقد أصبحت الأفكار فيه ممكنة أو موجودة بالقوة- على حد تعبير أرسطو- ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال فى تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم، وبفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويبلغ مرحلة الكلية فمثلاً يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى.

ويمثل الانتباه الطريق إلى العلامة الكلية (2). وهو تجاوز عالم المدركات البصرية واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، كما أنه تجاوز مرحلة الإدراك الحسى، والتسامى إلى إدراك الكليات التى هى دعامة العلم الطبيعى، والنظرى يقول باركلى : "يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة أو المران، فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخواض فى

---

(1) Principles: Para 88, P 79.

(2) Principles: Para 108, P 92.

فهمها.... وهكذا يحس المرء عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى"[1].

(ج) وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند باركلى ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعى، فدراستها كما بين فى فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس؛ لأنها تثبته عندما تقبل عليه، كما تثبت ذاتها فى ذات الوقت.

وإذا كان ديكارت- كما سبق القول- قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته- الذى حاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهرا للنفس- واقتضى ذلك منه أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذى شك فى وجوده وبرهن على خداعه، فأقبل على دراسة النفس محاولاً البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذى آمن بصحته ويقين خطواته، وسلامة نتائجه. أما باركلى الذى أقبل على العالم محاولاً إدراكه فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسى لموضوعاته.

وتبين لنا نصوص باركلى كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذى تحيا فيه، كما تحاول إدراكه إثباته فى ذات الوقت.

ولما كان العالم فى تصوره لا يعد أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات أو دلالات على البعض الآخر، فهى لذلك

---

(1) Ibid.

ثابتة، ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو النفس أو الذات وينبغى التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة فى العالم.

ويرى باركلى أننا لا نستطيع معرفة النفس على ما تعرف الأجسام، ولو أننا حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن "النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة، ولذلك فإنها ضرورية، لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون فكرة... إنها بسيطة لا منقسمة، كائن فعال. ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم Understanding لأنها تنتج الأفكار وتكونها"(1).

ولما كانت النفس لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة- من حيث أن الأخيرة تستلزم وجود موضوع، وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. يقول باركلى فى معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم: "........ ما الذى إذن يمنحنا علل الجواهر المادية..... إنه شيء مجهول، لا جوهر ولا شيء آخر عدا ذلك أنها النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التى لا توجد فى مكان...."(2).

والحق أن باركلى يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى. فهى لا تعرف كفكرة بل كمعنى Notion وهذا يعنى أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأملReflection أى محاولة سبر

---

(1) Copleston.F: A History of Modern Philosophy. Ch 13,Berkely (3) P 27.

(2) Principles: P (1) Para 80, P 74.

أغوارها، والتمعن، فى تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act. وهذا التصور يفصل بحسم بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات)، كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهى باقية (خالدة)، بينما الأفكار تقبل الانحلال. وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحانى، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى، فيرى أنه لما كانت النفس Soul هى التى تقوم بفعل الإدراك الحسى فهى إذن شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهى جوهر لا مادى أو روحى Spiritual ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس [1].

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الروحى، أو اللامادى هى استمداد من مذهب لوك الذى تصور وجود الجوهر اللامادى أو الروحى، مما يؤكد تأثر باركلى بمذهبه فى هذا الصدد.

وتأسيساً على ما سبق تعد النفس روحانية خالصة أو فعل خالص، معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأوراح الحيوانية، لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام، لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمى ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أى غير موضوعها، فشتان ما بين المعرفة بها والمعرفة بالأفكار أى (الموضوعات) [2].

---

(1) Principles: Para 80, P 74.

(2) Copleston.F: A History P 3, P 39.

(د) وجود الله:

إذا كان الإحساس أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم على حد قول باركلى، فكيف يتسنى لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات فى مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع[1].؟ فى حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن، كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادى (موضوعات العالم الخارجى) وآخر روحى (النفس)، وفى الوقت ذاته فإن ذهننا لا ينطوى على جميع المعانى، كما أنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول فى نفس الوقت، و نفس الظروف[2]. كان من الضرورى البحث عن علة تخلق هذه المعانى. إذن فمن ذا الذى يمنحنا هذه الأفكار ويكونها فى عقولنا. يقول باركلى: لاشك أن هناك روح خارجية تفعل ذلك. هى الله[3]. الذى طبع فى عقولنا الأفكار فى نظام، كما طبع فى نفوسنا أفكار النظام الطبيعى الموجود فى العالم المادى[4].

ويرى باركلى أن وجود الله يُعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب فى ذلك القول: أن علامات أو دلائل وجوده هى أعظم وأقوى بكثير من العلامات والدلائل التى يشير إليها الوجود الإنسانى[5]. والله يعد من أسمى وأعلى ما يمكن تصوره فى العقل، فهو

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 161.

(2) Principles: P 3 Para 147, P 120.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5)Copleston: A History Berkeley 3, P 38.

الملأ الحقيقى الخالد، اللامخلوق، اللامتناهى، اللامنقسم الثابت"[1]. على حد تعبير باركلى.

و "العقل الإلهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية، كما يدركها بصفة دائمة"[2].

ويرى باركلى أنه لا يجب البرهنة على وجود النفس؛ لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق إدراكها الحسى للعالم المادى، ومعايشتها المستمرة له. وعن طريق وجود الله حيث يتكون العالم من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها فهو الذى يخاطب الإنسان من خلالها- أى عقله المتناهى- فالعالم أفكار، والأفكار لغة، ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. وهنا نجد أن باركلى يجمع فى حدس متيافيزيقى واحد، وفى حركة ميتافيزيقيه واحدة بين ثلاثة موضوعات هى الله والعالم والنفس[3].

والله يتحدث إلى مخلوقاته عن طريق الرموز وهذه الرموز فى حقيقة الأمر ليست سوى اللغة التى يتحدث بها الله إلينا وهى لا تتضح، ولا ترمز إلى ظواهر بعينها إلا إذا تدخلت إرادة الله وأظهرتنا على ذلك، وكشفت لنا هذه الرموز الغامضة، أما ظواهر الطبيعة فليست إلا مجموعة من الرموز والعلاقات التى يوحى ظهورها بوجود ظواهر أخرى. وهذا الإيحاء لا يتم إلا عن طريق الله، والله يتحدث إلينا فى كل لحظة عن طريق الطبيعة، ويعلن عن وجوده كلما بدرت منا التفاتة إلى أية ظاهرة من ظواهر الكون، يقول باركلى فى المبادئ عندما أفتح عينى

---

(1) Principles: P 1 Para 117, P 100.

(2) Ibid P3 Para 72, P 70.

(3) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة ص 410.

أو أذنى جيداً وقت ما يحلو لى، فلا أستطيع تحديد أى الصور سيؤثر فى ومن ثم فلابد أن تكون الأشياء قائمة فى عقل آخر وهذا العقل يريد أن يعرضها على"(1).

ولقد أفاض باركلى فى شرح وتفسير نظرية الرموز التى أشار من خلالها إلى أن الله يتحدث إلى الناس فى كل لحظة بلغة خاصة هى لغة الرموز والعلامات التى ترمز إليهم بوجود المسافة والحجم والشكل والعمق وغيرها، كما أسهب فى بحث هذه النظرية فى كتابه الشهير السيفرون Akiphron ويعرض باركلى لأهمية العلامات والرموز فى تصوراتنا، مما يؤكد وجود عناية إلهية تحدو المعرفة عند الإنسان فيذكر فى الحديث الرابع من السيفرون إنه لو تصورنا وجود منطقة فى العالم يعيش فيها أشخاص مكفوفون منذ ميلادهم، وأن واحدا منهم قد رد إليه بصره فانه سوف ينقل لهؤلاء المكفوفين ما يراه، كما أنهم سوف يشهدون معه ما يسمعون، وسيتعجبون كيف استطاع هذا المبصر أن ينبههم مثلاً إلى وجود بئر فى طريقهم حتى يتفادوا السقوط فيه، مع أنه لم يلمس ماء البئر، أما الشخص المبصر فسوف يدهش لما يراه أمامه من ظواهر يستمتع بها ويتمنى لو فقد بصره ورد إليه ثانية حتى يتسنى له الاستمتاع برؤية مظاهر الطبيعة التى لا يشعر بها لاعتياده على رؤيتها(2).

(هـ) أدلة وجود الله:

رأينا- مما سبق- كيف أثبت باركلى وجود الله عن طريق العالم المنظور، وفى هذا الموضع نشير إلى أدلة باركلى الثلاثة على وجود

---

(1) Principles: P 1 Para 117, P 100.

(2) Alcipheron: 4 The Dialogue Vol II Sampson London 1897, P296.

الله أو العقل الإلهى. فهو يستدل على وجود الله فى برهانه الأول انطلاقا من فكرته الأساسية "الوجود هو ما يدرك Tobe is To Perceived وفحوى هذا الدليل- أنه لما كان العالم مجموعة أفكار فى أذهاننا من سائر الناس، ولما كانت هذه الأفكار هى مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى- خارج الإنسان ممثلة فى وجود عقل أعلى رفيع يخلق معانى وأفكار العالم فى ذهن المخلوق، يخاطب الإنسان فى عقله بلغته وأفكاره[1]. إذن فالله موجود. "ذلك العقل اللامتناهى الأزلى، العارف بسائر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة، ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية إنه عقل الله موجد الطبيعة The Author of Nature[2].

وهكذا يبرهن باركلى على وجود الله من خلال إدراك الوجود، كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره فى العالم الحسى يقول فى ذلك: "......... من الواضح أن الوجود الروحى اللامتناهى عاقل، خير، قوى، وهذا الاعتقاد يكفى وحده لتفسير مظاهر الطبيعة- فى حين انه لو أتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاه فاننا لن ندرك[3]. عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفكير فيها أو تأمل آثارها فينتهى باركلى من الدليل الأول على اثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسى لما فى العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته

(1) Principles: P 3 Para 62, P 63.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال لإثبات وجود الله.

ويرى باركلى أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها، وما تنطوى عليه من حالات نفسيه يتضح لنا برهانا على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال- ملكة الخيال- بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسى، ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان؛ لانه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها؛ لأنه عاجز عن الاحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم عن ذلك وجود علة تسببت فى إيجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية، إنها الله منبع الأفكار والحكمة الذى يمد العقل بأفكار ومعانية[1].

يقول باركلى: ينبغى على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل Light of Reason حتى يتمكن من السمو بفكره، وبلوغ مرتبة الكمال والحكمة الإلهيتين اللتين وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها"[2].

وتشير هذه النصوص لباركلى إلى أن الألوهية قمة المعرفة، باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة والدقة والنظام.

ولكن هل يمثل الإنسان باعتباره مدركاً حسياً أو كائناً حياً الدليل القاطع على وجود الخالق؟

---

(1) Ibid Para 62 P 63.

(2) Ibid Para 72 P 70.

إن باركلى يعتقد أن هذا غير صحيح؛ لأن هذا الوجود المادى أو الجسدى للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعة أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التى تشير إلى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول باركلى: "... إن النظر لنفوسنا- كذوات- لا يمدنا بالدليل القاطع على وجود الخالق، لكن اثبات هذا الوجود يحدث عن طريق ما يهبه الله لعقولنا من أفكار وعندئذ يمكن البرهان الأكمل على وجود الله"(1).

أما الدليل الثالث الذى يبرهن فيه باركلى على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله، فان طبيعة النفس لا تنطوى على أى كمال مطلق؛ لأنها محدودة فى فاعليتها ومن ثم فهى ناقصة، فمهما أوتى الإنسان من القوة والبأس فإنه لا يستطيع بأى حال أن يصل إلى مرحلة الكمال، لكن حد الكمال الذى يصل إليه لا يعد أن يكون مجرد شبهاً أو صورة لله- وهذا مدخل دينى يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته، وهذا ما ورد فى سفر التكوين- العهد القديم من الكتاب المقدس.

وعلى هذا النحو يبرهن باركلى على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها فى التالى: فهو يستمد البرهان الأول من نظام ودقة العالم الطبيعى المدرك أو من دليل المدركات الحسية وعلة وجودها، والثانى مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التى تنطوى على بعض ملكات كالخيال الذى يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له خاصة وأن ارادة النفس غير قادرة على خلقه أو إيجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية من العهد القديم تعنى أن الإنسان مخلوق على شبه الله

---

(1) Ibid P3 Para 70 P 70 .

وصورته، فهو لا يبلغ الكمال المطلق فى أى فعل من أفعاله، إنما هو على شبه الله وصورته.

على هذا النحو يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحى اللامادى ImmaTerial Substance على نحو ما فعل "لوك"- مع أنه فى بداية مذهبه كان قد قرر أن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى، كما أن قبوله لوجود علية فى العالم إنما يمثل دليلا على اعتماده على هذا المبدأ فى حين أن التطور المنطقى لمذهبه التصورى الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان باركلى يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية، وتفسير صدور الموجودات أو (المعانى) عنها، فى حين أن مبدأ مذهبه يكون المعانى من منطلق الإدراك الحسى.

على أية حال لقد أراد باركلى أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعانى فى الذات الإلهية أى نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها فى هذه الذات المعقولة على ما يرى مالبرانش(1)؛ لأن

---

(1) نيقولا مالبرانش: Nicolas de Malebranche فيلسوف فرنسى حديث وأحد أتباع المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت فى مذهبه العقلى، وفى عقيدته المسيحية، ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوف كاثوليكيًا متدينًا.

يذهب مالبرانش إلى أن الجوهر الإلهى هو علة ما يحدث فى العالم من حوادث، ويعرض لذلك فى كتابه "البحث عن الحقيقة" موضحاً نظريته فى المعانى، وفى الرؤية فى الله، فيحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التى تتم معرفتها بالموضوعات المتعددة بها اتحاداً مباشراً بحيث لا تدرك سواها.

ويقصد مالبرانش بهذه المعانى Les Idèes التى تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحى من أمور العقيدة، وهذه المعانى تكون حاضرة فى النفس حضوراً بستمولوجيا فهى الموضوعات=

المدركات الحسية التى يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل فى عقل الله اللامتناهى، ومحدثة بإرادته.

=المباشرة لها ولهذا فإنها تتسب بطابع إلهى، فعن طريقها يصبح حاضراً فى النفس على الدوام متحداً بها اتحاداً وثيقا، وأن ما تتمتع به النفس من الكمال إنما يأتيها عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens. E2. P46) يقول مالبرانش: "أن أى كمال تتحلى به النفس إنما يأتيها من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك- فان ما يصيبها من نقص واضطراب فى الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome II .P 172)

ويبرز لنا مالبرانش من خلال نصوصه مقدار الكمال الذى تحياه النفس فى اتحادها بالله الذى تسمو بمعرفته إلى بلوغ الحقيقة وتحقيق الفضيلة، أماما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذى تتعلق به أحيانا لأنها حينذاك لا ترى المعانى فى الله الذى يحضر فيها حضوراً بستمولوجيا.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن، ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذى يختلف عن الحدس الديكارتى العقلى متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس=

=إيجابيتها، وتصبح فى موقف سلبى تتوجه باخلاص وانتباه تام يعد بمثابة صلاة لها تتوجه بها إلى الله لكى يمنحها المعرفة التى تتم مباشرة بإشراق حضورى لا تجد فيه أى صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعانى التى تعد نماذجاً Archètype أزلية للموجودات ذات الطبيعة الإلهية والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعانى إلا فى حالة اتحادها بالله، فهو المحط، أو المدي الذى تشغله النفوس التى تنتشر فى الملأ Espace مكان الأجسام المادية فترى النفوس التى تنتشر فى الملأ الإلهى المعانى فى الله الذى ما أن تتحد به وترى المعانى حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة أمثالى.

والمعانى عند مالبرانش مثالية متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطونى على أفراده.

(و) الفعل الإلهى:

بعد إثبات باركلى لوجود الله عن طريق آثاره وصفاته التى يلمسها العقل الإنسانى فى العالم المادى يرى أن الله فعال فى خلقه، ومنظم للكون بمشيئته، ويمكن إجمال الفعل الإلهى على مايراه باركلى على النحو التالى:

أولاً: العقل الإلهى هو الذى يعرض المعانى ونظامها فى أذهاننا.

ثانثاً: الإدارة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بين هذه المعانى إن لم تكن قد تسببت فى إيجادها منذ البداية.

ثالثاً: إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله.

- **تعقيب على الفلسفة اللامادية:**

مما سبق نتهى إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية لباركلى حيث نلمح من خلالها أثر فكرى ديكارت العقلى ولوك التجريبى ففيما يتعلق بأثر مذهب ديكارت فقد كان موضوع وجود العالم وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتى هو المنطلق الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادى. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أى حد يتمكن الإنسان من معرفته وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن العالم يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود ومحاولة استكناه خفاياه ووضع نظرياته فان الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثى المعرفة والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث فى المعرفة يتسع ليشمل عدداً من الموضوعات مثل إمكان قيام المعرفة وحدودها وصحتها. فضلاً

عن الطرق الموصلة إلى اكتسابها ، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود. وقد عرفنا من قبل أن موضوعات المعرفة كثيرة ومتشعبة ، كما درستا طبيعتها وموضوعاتها ، وما إذا كان لموضوعها وجودا فى الخارج مستقلاً عن الذات العارفة أى منفصل عنها "القوى العارفة" مثل تصور الواقعيين، أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون)، أم أنه موضوع متعالى يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثالية المتعالية.

ولقد استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على إيجاد مذاهب واقعية ، أو تصوريه منفصل كل منها عن الآخر فحسب ، بل خلقت اتجاها يجمع بين المذهبين الواقعى والتصورى على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هى الواقع والتصور معاً ، فالموضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها ، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

وتتضح فلسفة باركلى بصورة جلية فى ضوء فلسفة لوك، الذى تصور أن العالم مادياً ، ويعمل بصورة ميكانيكية وتتصف الأجسام المادية عنده بصفات كالصلابة والشكل والامتداد والحركة أو السكون وكذلك العدد ، وأن هذه الأجسام تؤثر بما تحمله من كيفيات على العقول أو الجواهر اللامادية.

وهكذا تنشأ الأفكار فى العقل نتيجة التأثير المتبادل بين الأجسام والعقل وتصبح هذه الأفكار هى ما يعيه المشاهد من أشياء ، كما تمثل من بعض النواحى طبيعة العالم الخارجى أصدق تمثيل، بيد أنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من نواحى الأخرى، فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها ما يقابلها واقعياً فى

العالم، إنها مجرد حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة، وهذا هو المنطلق الذى يقفز منه باركلى إلى تأكيد مذهبه اللامادى، ويبرز هذا التساؤل الذى يشيد فى ظله مذهب باركلى التصورى وهو: كيف يتسنى لمشاهد لا يعى شيئاً غير أفكاره أن يعرف أى شيء عن العالم الخارجى الذى أثبته لوك؟

وإذا كان لوك قد قرر أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرة وليست واقعية من سمات العالم؟ فكيف استطاع إذن أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على طبيعة العالم كما هى بالفعل؟ وهكذا يشير الفيلسوف المتشكك إلى احتمال أن تكون أفكارنا مقبلة- لا من بعض النواحى فحسب- ولكن من جميع النواحى فيما يتعلق بطبيعة الأشياء.

وهكذا فإن لوك ينزلق فى موقفه عندما يضطر إلى قبول الرأى القائل بأن معرفة الأشياء إذا اقتصرنا على معرفة العالم الخارجى فقط تبدو مختلفة تمام الاختلاف لما نظنه فيها. وقد تصبح غير موجودة إذا قصرنا أنفسنا على ما نعرفه فحسب.

لقد نقد باركلى مذهب لوك بشدة. واعتبره تبريراً للنزعة الشكية ودعوة إلى المادية والإلحاد.

ويذهب باركلى فى نقده للوك إلى أنه قد جعل الله مصمماً وخالقاً ومحركاً لآلة العالم الكبرى، وربما أشار ذلك إلى إيمانه بحدوث المادة مما جعله ينزلق إلى مذهب يتحرج فيه موقف الإله، فضلاً عن أن موقفه من النفس باعتبارها جوهراً روحياً خالداً ينزلق إلى هاوية المادية والإلحاد عندما يذهب إلى أنه لا يستطيع دحض الرأى الذى يقول

يتوقف وجود الوعى بالنفس على وجود بعض الشروط المادية. وبهذه النظرة الآلية يقضى لوك على الدين وبالتالى على الأخلاق.

ولقد ترتب على نقد باركلى للوك عدداً من النتائج. منها أنه لن يكون لموقف باركلى من انكار المادة ثمة تأثيراً على فلسفة لوك لأن الأخير لا يعترف إلا بالأفكار، ومن جهة أخرى فان إنكار وجود العالم المادى الذى ينادى به لوك لا يعنى إنكاراً لشيء ما فى خبرتنا، والأشياء التى تتكون بالخبرة هى أمر هام فى معرفة العالم عند لوك، كما يأخذ باركلى على لوك موقفه من التسليم للشاكين بصدد طبيعة الأشياء، وما جعله يعتقد بأنها تمثل شيئاً آخر غير أفكارنا، ويرى أننا إذا اتخذنا وجهة أخرى واعتبرنا أن الأشياء أى موضوعات الخبرة العادية ليست إلا مجموعات من الأفكار فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا، بل وسوف يستحيل كذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك، فإذا كانت التفاحة لا تمثل جسماً مادياً خارجياً بل مجموعة من الأفكار فى ذهنى فإننى فى هذه الحالة وبطبيعة الحال إنسان متيقن من وجودها وكذلك من اتصافها بما أدركه فيها من لون ومذاق وملمس وعبير، فالحق أن الشك لا يتسرب إلى النفس إلا فى الحالة التى نقرر فيها وجود الأشياء بمعزل عما لدينا عنها من أفكار.

6- الاعتراض على اللامادية:

لقد أثيرت الاعتراضات حول الفلسفة اللامادية لباركلى، وكان هناك اعتراضين رئيسيين وجها إلى هذه الفلسفة المنكرة للمادة الاعتراض الأول يتعلق بعلة أفكارنا، فإذا لم تكن الأشياء الخارجية هى علة أفكارنا فماذا يمكن أن يكون هذا المصدر المستقل عنا والذى

يعد علة هذه الأفكار، إن لم يكن هو الأشياء الخارجية التى يقول بها لوك.

ويذهب لوك فى رده على هذا الاعتراض بقوله أن علل أفكارنا ليست هى بالضرورة سبباً لها على نحو ما ذهب لوك لأن ذلك مستحيل. إنما العلة الأولى المسببة لأفكارنا هى الله. ذلك الكائن الأسمى الذى ينظم أفكارنا ويجعلها تتسال علينا وهى مرتبة ومضطردة، فما هى القدرة والقوة التى تكمن فى الأشياء الخارجية وتدفع إلى مثل ذلك الشكل العجيب والمثير من الأفكار. إن باركلى ينفى أن تكون الأشياء مسببة على نحو ما؛ لأن كل ما يحدث إنما يحدث عن طريق السبب النهائى والمباشر الذى هو الله الذى يتسبب ويفعل فهو الفعال بارادته وفضلاً عن اعتراض العلة، يواجه باركلى باعتراض آخر على مذهبه وفحواه أن إنكار المادة يستتبعه إنكار الفيزيقا من حيث أن الأخيرة تقوم عليها بصفة كلية. إن هذا الأنكار للمادة يقضى نهائياً على مصير الفيزيقا، ويجعله مجهولاً حين ترفض اكتشافات نيوتن وغيره من العلماء وتعتبرها مجرد أوهام. إن المادة فى صورة الجزئيات أو الجسيمات هى التى أثبت لها خصائصاً ومميزات معينة. ويتساءل المعترضون على إنكار المادة فيقولون ماذا يتبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها. إذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية؟

ولقد جاء رد باركلى على هذا الاعتراض متوافقاً مع رأى الكثيرين من فلاسفة العلم المعاصرين الذين رأوا أن النظريات العلمية لا تصدق على أى شيء على الاطلاق. وبالنظر إلى هذه القوانين يرى باركلى أنه على افتراض أنها صحيحة نجد أنها تصدق على عالم الخبرة لأنها تعد تنبؤ بمجرى الأحداث فى العالم، كما تتحكم فيه إلى حد

كبير، بيد أن مهمة هذه القوانين لا تخرج عن كونها وسائل تنبؤية بما سيحدث فى هذا العالم، ومن ثم نتمكن من التحكم فيه فعلى سبيل المثال نجد أن نظرية التكوين الجسيمى للمادة تشير إلى التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية وهو الذى يمكننا إذا استخدمناه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر، لكنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل.

إن افتراضنا وجود جسيمات من هذا القبيل ليس إلا افتراضاً مفيداً من الناحية النظرية، وعلينا أن نتمسك بافتراضه إذا أثبت لنا فائدته، لكن لا ينبغى لنا أن نعتبره حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً، ولهذا فليس ثمة خوف أو شك فى متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلى، وليس على العالم إلا أن يعترف بأنه لا يبحث فى طبيعة الأشياء، إنما يعمل على صياغة هذه الوسائل التنبؤية.

وهكذا استطاع باركلى أن يرد على اعتراضات علماء عصره بشأن الموضوع الخاص بإلغاء المادة، وأنه من ثم يقتضى إنكار الفيزيقا، وذلك فى مؤلفه فى الحركة الذى نشره فى عام 1721، والذى أوضح فيه وجهة نظره، خاصة وأنه كان يريد أن ينكر وجود المادة، وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقاً، وبذلك تسنى لباركلى أن يوجد الميتافيزيقا مع الإدراك الفطرى السليم بعد أن استعمل لفظ فكرة على النحو الذى أخذه عن لوك. وجدير بالذكر أن استخدام باركلى لهذه الكلمة قد جاء متشابهاً مع استخدام لوك لها. والحق لقد جاءت كلمة فكرة غير محددة تحديداً كافياً، وذلك لعدة اعتبارات أولها اهتمامه بإبراز جانب الإدرك الفطرى السليم فى مذهبه، وتأكيده على أن المعنى

من كلمة فكرة هي الأشياء التى ندركها بالحس [1]. وكذلك تقريره عن أن وجود الشيء هو كونه مدركاً، وأن المادة غير موجودة، وذلك يعنى أن الأفكار لا تعد أكثر من فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره أو من المعطيات الحسية بتعبير فلاسفة العصر اللاحقين عليه. ومن ثم أصبحت صورة العالم عند باركلى كما جاءت فى تصوره بمثابة الرد الكلاسيكى على نظريات الإدراك كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسيكة [2]. التى كانت ترى أن الماهية الإسمية للجوهر تتألف من الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها، أما ماهيتها (الحقيقية) من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقى لأجزائها غير المسحوسة [3]. وهنا فان لوك يقيم نظرية ميتافيزيقية نهائية مؤسسة على دعامة النظرية الطبيعية الذرية أو الجزئية عن المادة، ولقد جاء هذا الموقف من لوك بمثابة القنبلة التى فجرها باركلى بشدة عندما أخذ يفند مذهب لوك التجريبى.

تعليق وتقييم :

هكذا ألقينا الضوء على فلسفة باركلى المثالية الذاتية ووجدنا كيف أن مذهبه الفلسفى ينطلق من فكرة أن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى أفكاره (إحساساته). فهو يرى أن وجود الشيء هو أن يدرك، والأفكار سالبة، تدرك بالنفس التى هى جوهر فعال ومصدر للأفكار، والجواهر النفسية توجد بكثرة فى حين يوجد عقل كونى

---

(1) Berhier. E: Hisrtire de La Philosophie Tome II Paris 1929. P 98.

(2)Wright.W.K: A History of Modern Philosophy, Newyork Macmillan Compang 1942. P 115.

(3) يرى الكثيرون أن موقف لوك من تفسير العالم، واتجاهه الميكانيكى الآلى إنما قد نشأ عنده متلائماً مع روح العصر والنظرة العلمية التى كانت سائدة آنذاك.

هو الله ويرى باركلى أن الأفكار توجد بالقوة فى عقل الله، وتوجد بالفعل فى العقل الإنسانى، وقد وصف باركلى الأفكار بالخلود فى عقل الله وهو فى ذلك يقترب من مذهب الأفلاطونية المحدثة، كما هاجم مفهوم المادة باعتباره طريقاً للمعرفة.

وعندما أسس باركلى مذهبه الأسمى المثالى كانت نقطة بدايته من الصفات الأولية والثانوية التى خلعها لوك على المدركات فى العالم[1]. وقد رأى لوك أن جميع الصفات ذاتية، وبذلك أنكر قدرة العالم على تصور العالم فسد منافذ البحث عنه والسعى لمعرفته، وقصرها على مجرد محاولة تفهم اللغة الخاصة لمؤلف الطبيعة، وليس عن طريق التصورات المادية والآلية له، وتأسيساً على ذلك فقد رفض باركلى نظرية نيوتن عن المكان المطلق[2]. كما هاجم نظريته الخاصة بالجاذبية باعتبارها مذهباً فى العلة الطبيعية لحركة الأجسام المادية، فقد رأى أنه لا متحرك أو نشط سوى الجوهر الروحى. وبالاضافة إلى نقده لنيوتن يعترض باركلى على تصور لبينتز ونيوتن لحساب اللامتناهيات؛ لأن الاعتراف بالانقسام اللامتناهى يتناقض مع منطق مذهبه.

والحق أن الموقف اللامادى عند باركلى يرتبط من أقرب السبل بالمثالية الذاتية[3]. كما يمثل نوعاً من تقوقع الذات على نفسها، أو ما

---

(1) A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 3.

(2) Naguib Baladi: La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè sa Philosphie, Lecaire P 20,21.

(3) يحاول المفكرون منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر إعادة إحياء فلسفة باركلى الإسمية، التى تأثر بها الكثيرون من أتباع المذاهب المثالية والنقدية=

يسمى بالسلوبسيسيزم Slopcicisme وفى مثل هذا النوع من المذاهب نجد الذات المفردة تقوم بدور أساسى فى عملية تشييد الفكر والوجود، على الرغم من هذه النظرة النقدية الفاحصة التى تباعد تماماً بين مذهب باركلى، ومذاهب الحسيين أمثال لوك وهيوم إلا أن أقوال باركلى نفسها إنما تعطى لنا تأكيداً على لسانه بأنه لا يتجه إلى هذه الوجهة المثالية الذاتية التى تندرج فى عداد التيار الفلسفى الروحى الذى يعبر عن أوج اللامادية وبطلان كل ما هو حسى ومادى أى بطلان الشيئية، على الرغم من هذا نجد أنه يؤكد أن عالمه هو عالم أفكار لأن الذات لا تتعامل إلا مع أفكار، ولكنه يستدرك قائلاً أن هذه الأفكار هى الأشياء نفسها The world is a Collection of ideas (ideas are Thinges) فلسنا هنا امام أفكار تمثيلية أى ممثلة للواقع، أو بمعنى أن ثمة ازدواجية بين واقع الأشياء فى الوجود، وبين الفكر الذاتى، بل ولسنا كذلك أمام عملية تطابق بين الفكر والوجود، ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى على هذا النحو. ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى أنها هى الأشياء بعينها، فكأنه هنا يجسد الفكر مباشرة ويحاول أن يعطينا أفكار مشخصة Concretè كونكريتية هى الواقع مباشرة. وهكذا نجد أن تدخل الذات هنا ليس تدخلاً فكريا بالمعنى الذى نعهده بل كأن الذات تحولت إلى منظار حسى يرى الواقع من خلاله على صورة أشياء دون أى تفاعل بين الذات والواقع، وكأن هذه الذات هى نوع من المرايا ترى فيها الحقائق أى الأشياء التى هى أفكار- ترى فيها بكامل تشخصها

=والتجريبية وعلى الرغم مما لاقته هذه الفلسفة من تشجيع وإحياء، فقد كانت هدفا لنقد وهجوم لينين فى كتابه "المادية والنقدية التجريبية".

الحسى، وإذا صدقنا ما بقوله باركلى على هذا النحو الذى يفسر به مذهبه فإن المدى لن يكون بعيداً بين مذهب هيوم ولوك معاً ومذهب باركلى اللامادى، وتصبح اللامادية على هذا النحو شعاراً لا يلبث أن ينقشع حينما تتبدى لنا شيئية الواقع بكل عنفوانها وحقيقتها الأنطولوجية.

7- الوجود والادراك والله فى مذهب باركلى الروحى:

رأينا مما سبق كيف جعل باركلى وجود الأشياء مرتبطاً بإدراكها بواسطة العقل المتناهى الفردى، ولهذا فقد استبدل بكلمة الأشياء كلمة الصور حتى يبين مقدار اعتماد هذه الأشياء على عقل الإنسان، لكننا نجد أن باركلى يعود من جهة أخرى ويضع الأشياء فى العقل اللامتناهى (عقل الله) عندما يميز بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة، فيعطى الأشياء وجوداً حقيقياً واقعياً وليس موقوفاً على لحظة الادراك وموجوداً فى عقل لا متناهى هو عقل الله[1].

وهنا يضعنا باركلى فى تناقض بين أقواله مما يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر عملية الإدراك هل هى النفس. أم العقل البشرى أم العقل اللامتناهى الإلهى؟[2].

لقد جعل باركلى وجوذ الأشياء مرتبطاً بإدراك العقل لها، والسبب فى ذلك هو معارضته لقيام جوهر مادى يكون محلاً للصفات المادية. وهنا فإنه يجوز لنا القول أن باركلى يبدأ من حيث انتهى "لوك" "فهو الشخص الوحيد الذى خلفه كما تعلم وتثقف من خلال قراءته

---

(1)Naguib Baladi: La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè sa Philosphie, Lecaire P 22.

(2)A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 4.

للمقالة فى الفهم الإنسانى للوك" على حد قول لوس[1]. لكن هذا الربط الذى ظهر عند باركلى لم يؤدى إلى إرجاع المعرفة إلى الذات (العقل) بحيث تصبح الأخيرة هى المسئولة عن الإدراك أو المعرفة كما جاء عند المثاليين.

إن باركلى يرى غير ذلك فالعقل البشرى لا يملك حرية الادراك لأن الادراك مفروض عليه بإرادته وبغيرها، والصور معطاه له فلا يملك غير أن يدركها، والعقل لذلك لا يستطيع مهما فعل أن يغير من الواقع أو الوجود الواقعى للأشياء؛ لأنه يجد مقاومة من هذا الوجود، ولا يشعر أمام الصور الحسية بنفس الحرية التى يشعر بها أثناء تخيله لهذه الصور. يقول باركلى فى مؤلفه المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس: "إن ما أعنيه بوجود الأشياء فى العقل الإلهى إنما أقصد به الأفكار التى أدركها أنا، والتى يستحيل وجودها بدون عقل يدركها حيث أن هذه الصور لا توجد بدون عقل. ولكن لاستقلال هذه الصور عن عقلى لعدم معرفتى بما سأفعله وما يستتبع ذلك من عدم معرفتى بما سوف أستطيع فعله أو بما سيؤثر فى من هذه الصور. لهذا كانت هذه الأشياء قائمة فى عقل آخر يعطيها لى فى كل وقت، ذلك العقل الذى يؤثر فى سائر أحاسيسى التى أشعر بها. وعلى هذا الاعتبار فوجود الأشياء خارج عقله المدرك لا تعنى النظر لها باعتبارها نماذجاً لصورنا ولأفكارنا لأنها صور موهوبة للعقل يجدها ولا يملك الامتناع عن إدراكها أو تحديد نوع ما سيدركه منها لأنه ليس مصدرها، ولا علة إدراكها، كما لا يملك القدرة على اعطائها أو منعها. إن هذا هو دور العقل الإلهى"[2]. وهكذا

---

(1) Ibid P3.

(2) Berkeley: Three Dialogues between Hylas and Philonus.

يرى باركلى أن جميع الصور ترجع إلى قدرة الله ومن ثم فإنها لا تختلف من حيث مصدرها فرؤية الإنسان أو إحساسه بكثرة من الأشياء كما يلازمه إحساساً بالوحدة أى وحدة المصدر، ومهما كان بيننا من فروق فردية فى إدراك مجموعة من الأشياء عن طريق حواسنا فإن هذه الأشياء تبدو لسائر العقول ذات هوية واحدة، أو تبدو فى وحدة تخص شيئاً واحداً بالذات؟ مما يشير إلى أن هذه الهوية التى توجد فى الشىء ولا تخص العقل المدرك لها إنما تخص شيئاً آخر إنما تدل على وجود هذه الصور فى عقل الله، يشهد بذلك تشابه الإدراك الفردى عند سائر العقول. **ويرى باركلى أن دور الألوهية يتحدد فى تأسيس عملية المعرفة على النحو التالى:**

1- أنه هو العلة الحقيقية فى الإدراك.

2- هو الذى يقوم بعرض الصور على العقل البشرى.

3- هو الذى يحفظ للأشياء وجودها الواقعى.

4- إنه دائم الحديث إلى العقل الإنسانى عن طريق الرموز التى يعرضها عليه من خلال الصور الحسية.

فضلاً عن أنه يمنح الإنسان القدرة على الاستماع إلى حديث الله، ويدفعه إلى قراءة فكرة فى الطبيعة لكى يتأمل آياته، ويكشف عن عجيب صنعه. وهكذا ومن خلال جميع هذه الأدوار يصبح الله هو المحور الرئيسى فى مذهبه.

إن رؤية باركلى لوجود الأجسام تبدأ من تقسيم الفلاسفة للمادة إلى قسمين ثانوية مثل الألوان والطعوم، وأولية أو رئيسية مثل الامتداد والشكل، وقد جاء هذا التمييز بين هاتين الصفتين للمادة على اعتبار

أن الأولى إنما تعتمد في وجودها على الذات: أما الصفات الأولية فإنها تكون قائمة فى الخارج أى فى المادة، ولما كانت الصفات منفصلة عن الذات، ووثيقة الصلة بالمادة فمن ثمة كان لهذه المادة وجوداً.

ويشرح باركلى موقفه فى الإحساس الذاتى فى المحاورة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس فيؤكد على ذاتية الإحساس وينكر وجود الجوهر المادى، وكان دليله فى ذلك أن الحرارة، والبرودة والطعوم، والأصوات والألوان ليس لها وجودا فى الأشياء المحسوسة لكنها توجد أصلاً فينا أى فى احساساتنا الذاتية فهى ليست- كما يقول الفلاسفة- صفة ثانوية تتعلق بالشيء ذاته. وينطبق نفس هذا الأمر على الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل والصلابة من حيث أنها تأتى مصاحبة للأولى. فتصبح الصفتان متقدمتان بالذهن أو الذات المدركة أو الإحساس الذاتى، كما يصبح العالم المادى هو مجرد الإحساس الذاتى للمدرك.

وكان تبرير باركلى لعدم التمييز بين صفات المادة الثانوية والأولية أن الثانية لا توجد منفصلة تماماً عن الأولى أى عن الصفات الثانوية فعلى الرغم من أن الحركة- وهى صفة أولية- لا توجد إلا فى جسم، إلا أنها ترتبط عن كثب بالصفات الثانوية ذلك لضرورة أن يكون للجسم لونا وهو من من الصفات الثانوية، يقول باركلى فى هذا الصدد: "إن الذين يذهبون إلى أن الشكل والحركة وغيرها من الصفات الأولية الأساسية إنما توجد فى جواهر غير مفكرة خارج العقل . يقررون بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لا توجد كذلك، وهم يعتقدون فى ذلك بدون شك.

والآن فإذا كان يقينا أن هذه الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى، بحيث لا يمكن أن نتصورها حتى عن طريق التفكير فقط لا عن طريق الواقع مجردة عنها ، ومن ثم فمن الضرورى أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هى الأخرى فى الذهن(1).

وهكذا يرى باركلى أن صفات المادة الثانوية والأولية- التى قال بها الفلاسفة- إنما تتوقف فى وجودها على الذات ولا توجد خارجها ويستتبع ذلك إنكار وجود جوهر مادى يحمل هذه الصفات، ويؤكد باركلى على الفكر الذاتى وضرورة تأمله فى نص آخر يقول فيه: " مهما أجهدنا أنفسنا فى تصور وجود الأجسام خارج العقل فلن نجد أمامنا دائماً إلا أفكارنا الذاتية نفسها فعلينا أن نتأملها"(2).

ويحاول باركلى فى مؤلفه "نظرية جديدة فى الضوء" أن يثبت أن الأجسام ليست موجودة خارج ذواتنا ، فيذكر أن رؤيته للمسافة لا تتوقف على حاسة البصر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبحت الأجسام موجودة خارج ذواتنا من حيث وجودها بعيدة عنا ، وهذا مالم يكن يرمى إليه باركلى من كتابه الذى حاول أن يثبت فيه أن إدراكنا للمسافة إن هو إلا نتيجة لتدخل الذات (العقل) وعلى ذلك تصبح المسافة هى الحكم التركيبى الذى ينتمى إلى الأحكام وليس إلى الإدراك المباشر، فإدراك المسافة لا يحدث فى عزلة عن بقية الإدراكات الأخرى لكنه يكون عادة مصحوباً بإدراكات اللمس.

---

(1) Berkeley:Principles, Para 10 P.

(2) Ibid Para P23 P.

وهكذا فان إدراك جسم معين يتم عن طريق مجموعة مركبة من الإدراكات وليس عن طريق إدراك واحد فحسب فموضوعات الحواس لا تقف عند حد التعبير عن إدراك معين فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التعبير عن مدركات أخرى يدل هو عليها. فاللون الذى يتعلق بالإدراك البصرى يمكن إدراكه عن طريق المخيلة عن طريق السمع أى عندما يسمع الإنسان عن لون معين مثل الأزرق أو الأحمر (1).

وهكذا يرى باركلى وهو يفند الصفات الثانوية والأولية للمادة أن الصفات الأولية مثل الثانوية تماماً كلها قائمة فى العقل، ولا وجود لها خارجه. فنحن نجد أن الحرارة أو البرودة مثلاً وهما صفتان ثانويتان غير موجودتين فى الماء لكنهما نابعتان من العقل أو من الإحساس الذاتى. لأن يد واحدة تشعر بحرارتها فى حين تشعر الأخرى ببرودتها. هكذا تصبح الإحساسات ذاتية. ونفس هذا الحال يطبق على الصفات الأولية فالامتداد- وهو صفة أولية- لا يمكن أن يكون صفة باطنة فى الأشياء الخارجية وذلك لاختلافه من فرد لآخر وذلك لبعد المسافة أو لقربها، أو لظروف خاصة بالفروق الفردية بين الأشخاص كضعف النظر، وعمى الألوان وغيرها من الأمراض الجسمية والحالات النفسية التى قد لا تصور الأجسام على نحو ما هى عليه فى الواقع.

وتأسيساً على ما سبق فالصفات الأولية مثل الصفات الثانوية ترجع فى المحل الأول إلى العقل والإحساس الذاتى بها، فعلى الرغم من أن صفات أولية كالمسافة والحجم والشكل هى صفات ذاتية تدركها النفس عن طريق البصر، إلا أنها فى الواقع تعد إحساسات لمسية تدركها العين عن طريق بعض العلامات البصرية التى يتعود الناس عليها

---

(1) Berkeley: Theory of Vision Vindicated and explained P27.

لكثرة رؤيتهم لها، ومن ثم يعتبرونها إدراكات بصرية، وما استتبع ذلك من اعتقادهم بأنها لذلك توجد خارج العقل، وهذا ما ألغاه باركلى فى فلسفته عندما أرجع الكيفيات إلى الإحساس الذاتى، واعتبرها تغيرات ذهنية صرفة و ألغى وجود المادة بالخارج، ومن ثم ألغى الكيفيات التى لن تجد لها ثمة موضوعاً تتقوم به.

إن طريقنا الوحيد لمعرفة الأجسام المادية هو الحس أو العقل. ولقد أثبتنا عندما ألغينا الكيفيات بالنسبة للأجسام أن الأجسام بما يمنحها الفلاسفة من كيفيات لا تفى بالغرض من معرفة العالم؛ لأن التجربة كانت قد أطلعتنا على أن الكيفيات هى مجرد إحساسات ذاتية، فليس أمامنا إذن إلا الركون إلى العقل فى معرفة العالم المادى.

هكذا يرى باركلى أنه لا وجود للمادة خارج العقل، وأن وجودها يكمن فى إدراكها، وأن عملية الادراك هى التى تكشف لنا عن كل ما فيها، والاعتماد على الحس فى إدراك الوجود لا يقصد منه الاعتماد على ما يظهر أمامنا عن طريق الحواس، لكن المقصود منه هو ما تدلنا عليه الحواس من واقع الأشياء وحقائقها فى الواقع كما هى فى ذاتها، وهنا فينبغى علينا الثقة فى حواسنا. وهكذا يكون وجود الشيء قائماً فى إدراكه أو (الوجود إدراك) ونحن نلمس من هذا الاتجاه الباركلى أنه يركن إلى الحواس فى إدراك العالم أو الأشياء الجسمانية، ثم يعود بها باعتبارها أفكاراً إلى الذهن أو الذات، فى حين نجد أن ديكارت يدحض من قيمة العالم المادى منذ البداية، ولا يعترف بأحكام الحواس، كما يميز بين الفكر والامتداد.

8- الرؤية فى الله بين باركلى ومالبرانش:

إذا كان باركلى يقصد من وجود الأشياء فى العقل اللامتناهى و جودها فى الله وإدراكنا لها فإن ذلك إنما يشير إلى المعرفة العيانية بها مثلما ذهب مالبرانش إلى ذلك عن طريق نظريته فى "الرؤية فى الله" (Vision en Dieu).

إن الاتفاق يكاد يكون واضحاً عند كل من الفيلسوفين فى غايتهما من المعرفة بيد أن الوسائل تختلف فباركلى يضع فروقاً بين مذهبه، ومذهب مالبرانش فى هذا الصدد فيقول: "..... إننى اختلف كثيراً عن مالبرانش ذلك الذى يقيم مذهبه على أساس من الأفكار المجردة الكلية، وهو أمر أرفضه، كما يرى وجود العالم الخارجى مطلقاً، وهذا كذلك ما أنكره، فضلا عن أنه يذهب إلى أن حواسنا خادعة لا توصلنا إلى الماهيات الحقيقية للأشياء الممتدة" [1].

والحق أنه فى ضوء معالجتنا للمذهب الإسمى عند باركلى أو لما يعرف بالفلسفة اللامادية نستطيع القول أن الفلسفة اللامادية تختلف عن فلسفة مالبرانش الروحية على الرغم من استمدادهما من منبع واحد تأثرا به فى فلسفتيهما آلا وهو فلسفة ديكارت العقلية التى ميزت بين النفس والجسد، وأشارت إلى تيسر إدراك النفس من حيث أن جوهرها الفكر، إلا أن باركلى يختلف عن مالبرانش فى اتجاه فلسفته. فنحن نرى أن مالبرانش يصب اهتمامه على موضوع العلية أو المناسبات occaisions، فى حين باركلى يبحث فى نظرية الرموز أو العلامات Thèorie Des Signes

---

(1) Malebranche, Nicolas: Entretiens Sur La Mètaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana, Librairia Arnauld Colin Paris 1922.

ويـذهب مـالبرانش إلى أن المعـارف موجـودة فـى الله فهـو الـذى يمنحها لعقولنا يقول فى أحايث مسيحية : "... إن كمال النفس إنما يتأتى عن طريق الاتحاد بالله. أى يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة ذلك لاتحادها بالله" [1]. كما تبرز فكرته عن وجود المعانى فى الله بصورة أوضح فى مؤلفه البحث عن الحقيقة حيث يقول: "... ولا تبلغ النفس كمال المعرفة إلا بطريق المعانى، وفى حالة اتحادها بالله، فهو المحط أو المدى الذى تشغله النفوس...." [2]. كما يقول أنه لكى نتحد بالشئ أو نعرفه خلال عملية المعرفة فلابد أن نكون على إيمان خالص بالله فإن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما" [3].

أما باركلى فيذهب فى هذا الصدد إلى القول بأن الأشياء موجودة فى العقل الإلهى. فهو لا يعنى بإدراك الأشياء رؤية من يمثلها فى الجوهر المعقول (الإلهى) لكنه يعنى أن الأشياء التى يدركها تعرف فى المحل الأول عن طريق ذهنه، التى توجد فيه بمشيئه الروح اللامتناهية [4].

وهكذا فان ما نفهمه من نصوص باركلى هو إدراك الأشياء ليس فى الجوهر الإلهى- كما يذهب مالبرانش- لأنه يؤكد أن ما أدركه أنا ليس إلا أفكارى وصورى أنا، وأن الصور لا توجد إلا فى

---

(1) En II P49.

(2)Malebranche: La Recherchede La Vèritè Ernest Flammarion , Editeurs Paris 1753 Tome 11P 365.

(3) Ibid.

(4)A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967.

عقلى أنا ، ولكننى أعرف أنها ليست من خلق عقلى وخيالى فمن ثم تكون من خلق عقل آخر هو العقل الإلهى.

وفى حين يرى مالبرانش أن الاتصال بين الله والمخلوقات يتحقق عن طريق النور (الإلهى) الذى يعد الانتباه Attention هو الشرط الضرورى، واللازم له..... فتتكشف للنفس الحقيقة الروحية إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخلق(1). نجد باركلى يحول الطبيعة والكون إلى مجموعة صور مدركة عن طريق العقل المتناهى والمخلوقة فيه عن طريق اللامتناهى أو الروح الإلهى. وهكذا فقد تحولت جميع ظواهر الطبيعة إلى مجموعة من الرموز التى لا يعرف العقل الفردى ما ترمز له ، وما تشير إليه إلا إذا تدخلت إرادة الله الذى يعلن عن وجوده بطريقة الرموز والعلامات فى كل لحظة.

وإذا كانت المعرفة بالله تستند فى المقام الأول إلى رؤيته: "... إن الحركة التى تدفع النفس نحو الشيء لكى تتحد به فى عملية المعرفة هى الرؤية فى الله التى نعنى بها اتحاد العقل مع الله "(2). فإن رؤية الله أو معرفته عند باركلى تعنى الوقوف على مقاصده وقراءة فكره فى الطبيعة عن طريق ملاحظتنا للأشياء المحسوسة ، ومحاولة الكشف عما ترمز إليه كل ظاهرة(3). أما مالبرانش فيرى أن الميتافيزيقا الحقة هى التى تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهى فتسمو بنا إلى رؤية الحقيقة (الواقع).

---

(1) La Recherche, Tome 1. P11.

(2) La Recherche, Tome 1 P 368.

(3) وهنا يختلف باركلى مع مالبرانش الذى يتصور أن الإدراك الحسى هو انفعال يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء=

وإذا كان مالبرانش يرى أن مفهوم العلية الطبيعية يعنى العلاقات المنظمة التى تربط العلة بالمعلول، وأن هذه العلاقات لا تمثل فى الحقيقة إلا أثراً أو فاعلية للعلة الحقيقية وهى الله. وأن هذه العلل التى تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما ماهى إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة(1). ومن ثم فإن مالبرانش يؤمن بالمعجزات التى وردت فى العهد القديم ويناقش أرنو فى حدوثها، كما يؤكد إيمانه بها، وينكر صدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة وحدوثها طبقاً للقوانين الإلهية(2).

أما باركلى فإن إرادة الله عنده لا تتدخل فى عمل الرموز إلا وفق قوانين موحدة ومنظمة، وهى قوانين الطبيعة، فإن الدلالة التى يشير إليها كل رمز ليست خاضعة للهوى، وليست متغيرة بل هى دلالة ثابتة محكومة بقوانين صارمة. ومن أجل ذلك يقرر باركلى أن الله لا يفعل المعجزات، وأن إرادته خاضعة لقوانين عامة، وذلك عكس مالبرانش الذى كان يؤمن بالمعجزات.

وهكذا ينكر باركلى العلية بمعناها الميتافيزيقى كما وردت عند مالبرانش. لكنه يرى أن تعودنا المستمر على هذه الرموز التى يخاطبنا الله من خلالها يجعلنا نتصور أنه غير موجود، فإذا نظرنا إلى ظواهر الطبيعة وجدنا أن ظهور ظاهرة يستتبعه ظهور أخرى وهذا ليس بالأمر الهين لكنه أمر عميق المغزى. والله يدرك الأشياء بصفة كلية

=الماثلة أمامنا فى العالم المادى وبذلك يقلل مالبرانش من قيمة الحواس وكذلك من قيمة الخيال تمشياً مع الموقف الديكارتى.

(1) entretiens 4 P.P 37.88.89.

(2) La Recherche, Tome 11. P11.

دائمة، فى حين أن المخلوقات تدركهم فى فترات موقوته. ويتمثل دور الله فى عرض الصور على العقل الفردى، كما يقوم بمهمة حفظها وربطها بالواقع، ونحن إذا استثنينا مسألة العلية ونظرنا إلى دور الأولوهية فى المعرفة فسوف نلمس فيها نفس روح المذهب المالبرانشى فى استمداد المعرفة من الله.

وأيّاما كان الأمر فإن محاولة الرؤية فى الله عند الفيلسوفين تختلف من حيث الوسائل التى اتبعت لتحقيق الهدف وهو استمداد المعرفة من الله.

نصوص من الفلسفة اللامادية لباركلى من "مبادئ المعرفة البشرية"

of The Principles of Human Knowledge Part (1)

1- عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الإدراك الحسى، والتى يمكن أن تدركها كل من العواطف وعمليات العقل أو الأفكار التى تعرف من خلال الذاكرة أو التخيل أو بواسطة أى من الطرق السابقة.

فإنه يمكننى من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشيء الصلب والناعم والساخن والبارد والحركة والمقاومة، وبواسطة الشم يمكننى أيضاً أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكننى أن استمع إلى الأشياء التى تمر إلى العقل بكل نغماتها ومركباتها المختلفة. لكننى أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من تلك الصفات وهى التفاحة التى تحتوى على لون معين وطعم مختلف ورائحة وشكل

آخر مختلف أيضاً. وهذه هى بعض الأفكار التى تكون الأشياء مثل الحجر الشجر، الكتاب إلخ....، وجميعها أشياء قد تثير وتحرك مشاعر الحب أو الكراهية أو اللذة.

2- وتلك هى الأشياء اللامتناهية فى تكوين أفكار وخطوط المعرفة التى يدركها الإنسان والتى تساعده كثيراً سواء فى التأمل أو التخيل أو التذكر- ومن ثم يطلق على الكائن النشط الذى يستوعب ويدرك ويفطن لهذه الأشياء بالعقل أو الروح أو الذات- ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أننى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة لأن وجود الفكرة يعنى وجود الشخص وإمكانية إدراكه.

3- نحن نتفق على اعتبار أفكارنا وانفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً عن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة، أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من أنها توجد ملتحمة ومتجمعة بعضها مع البعض أيا كانت الأجسام التى تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها. وإننى اعتقد إلى أنه بوسع أى شخص أن يقف على هذه الحقيقة عن طريق حدسه وذلك إذا تأمل بعمق ما نعنيه بكلمة "الوجود" إذا استخدمت بالنسبة للأشياء المحسوسة.

فإننى أقول عن هذه المنضدة التى أكتب عليها الآن أنها موجودة وأقصد بذلك أننى أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبى فسأقول عنها إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أننى لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها الآن. ولكن

عندما يكون هناك عطرا فسوف أقول أننى اعتمد على حاسة الشم، وذلك لوجود رائحة العطر، وإذا كان هناك صوت فبدون شك سوف استمع وهذا كل ما أستطيع أن افهمه بواسطة هذه الأقوال أو غيرها. أما ما يقال عن وجود مطلق للأشياء غير المفكرة لاصلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو لى مجرداً تماماً عن المعقولية فوجود هذه الأشياء قائم فى إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التى تدركها.

4- لقد ساد رأى بين الناس يقول أن المنازل والجبال والأنهار جميعها أشياء محسوسة،ولها وجود طبيعى أو واقعى بيننا مستقل عن إدراكها بالعقل. وعلى الرغم مما لاقاه هذا المبدأ من يقين وموافقة شديدتين، وما استقبل به من ترحاب فى حياتنا إلا أن كل من سيراجع نفسه بصدده ويطرحه للبحث ثانية سيجد- إن لم أخطأ فى تصورى- مبلغ تناقضه الجلى وذلك؛ لأنه كيف تكون هذه الأشياء موجودة ما لم ندركها بالحس، وما هو الذى ندركه منها يزيد عما نحسه فيها من صور حسية. إنه لمن التناقض الواضح أن نقول أن أية صورة حسية من هذه الصور، أو أية مجموعة منها لها وجود مختلف عن وجودها المدرك.

5- إننا لو اختبرنا هذه الفكرة أو المبدأ الجوهرى فسوف نجد أنه إنما يعتمد على مذهب أو عقيدة الأفكار المجردة الذى يعتمد على الوجود المميز للأشياء المحسوسة استناداً إلى الإدراك الحسى الذى يؤكد وجودها. ولكن هل يدل عدم إدراكها على عدم وجودها؟ نعم. والدليل على ذلك هو وجود الضوء والألوان والحرارة

والبرودة وتمدد الأشياء إن كل هذه الأشياء تعد أشياء يمكن للمرء أن يشعر بها كما تعد إحساسات إدراك أو أفكار تنطبع على إحساسات الإنسان الذى يمكنه أن يفصل فيما بينها، ولكن هل يستطيع المرء ألا يشعر بأى من هذه الأشياء؟ أقول لا إنك لا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود ومن ثم لا يمكننى القول بأننى أدرك ولكنى أقول أننى أشعر، لذلك فاننى استخدم أى من تلك الحواس التى تعتمد على الإدراك، ومن ثم فلا يمكننى أن أتخيل أشياء لا وجود لها وبعيدة عن متناول العقل البشرى لكى أؤكد وجودها، كما لا يمكن للعقل أن يفهمها أو يدركها لأنها بعيدة عن الحقيقة الحسية.

6- إن هناك بعض الحقائق القريبة منا والواضحة للعقل، ولكن لو استطاع الإنسان منا أن يفتح عينه لا ستطاع ملاحظتها بدقة. ومن بينها جوقة السماوات وأثاث الأرض من طبيعة خلابة، وجميعها أشياء تشكل إطار هذا العالم وتؤكد أن وراء جميع هذه الأشياء عقل يفكر، وأن هناك معرفة موجودة لابد من العمل على إدراكها. ولولا وجود هذا العقل المفكر وراءها ما كانت طبيعة هذه الأشياء التى تؤكد على تمايز النفس، لذلك فإننى أود أن ألقى الضوء أو ألفت نظر القارئ إلى أنه لو حول نظره تجاه الموضوع، وتأمل حرية النفس بداخله لاستطاع أن يميز بين أخطائه، ويفصل بين أفكاره وبين تلك الأشياء التى يمكن إدراكها.

7- من خلال تلك الأشياء التى ذكرت نجد دليلاً لا يؤكد فقط على وجود المادة المحسوسة ولكن على وجود النفس التى تدرك حقيقة

الأشياء. ولكي نستعرض هذه الصفات مرة أخرى لابد ، وأن نضع فى الحسبان هذه الكيفيات الخاصة بالأشياء التى أشرنا إليها من قبل ألا وهى اللون والشكل والحركة الدائمة والتذوق إلخ.... وهذه أشياء يمكن إدراكها بواسطة الإدراك الحسى لكل إنسان- وهذا يعنى أنه لابد وأن يكون للفكرة والمادة وجود ملموس، ودون ذلك يصبح متعارض مع الوجود ، ولا يمكن استيعابه وإدراكه لأنه بعيد عن متناول إدراك الحواس، لذلك يمكن الإشارة إليها باعتبارها مادة بعيدة كل البعد عن تفكير الإنسان، وقد يطلق عليها كذلك طبقة الأفكار الدنيا.

8- أود القول أن الأفكار نفسها لا يمكن أن يكون لها أى وجود دون العقل، وهنا فقد تتشابه الأفكار فى بعض الأحيان. فأحياناً أجيب على أحد الأفكار التى لا يمكن أن تكون أى شيء سوى مجرد فكرة، والتى قد تكون لوناً أو شكلاً قد لا يكون بدوره شيئاً على الاطلاق إلا مجرد لون أو شكل من الأفكار. وإذا نظرنا إلى أفكارنا فيمكننا أن نلاحظ مدى ضآلتها ، ومن ثم لا يمكننا أن نستوعب وندرك دون ذلك. وهنا فإننى أتساءل عن أصل هذه الأفكار... هل هى أشياء خارجية لصور تمثل بعض الأشياء التى لا يمكن استيعابها دون تجربة سابقة؟ وهذا المثال ينطبق على أى من الإدراكات الحسية الأخرى مثل اللون الذى قد لا يكون مرئياً ، ولا يمكن أن نحدد إن كان صلباً أو ناعم الملمس لأنه شيء لا تدركه الحواس، وهذا ما ينطبق على الأشياء الأخرى.

9- هنـاك الـبعض الـذين يستطيعون التمييـز بـين الـكيفيـات الأوليـة والثانويـة، ويقصـد بالـكيفيـات الأوليـة الامتـداد، والشـكل، والحركـة والثبـات، والتماسـك، والأعـداد أو الأرقـام. أمـا الـكيفيات الثانوية فيعنى بها اللون والأصوات والتذوق، وهنا نجد أنها جميعاً تتشابه فى الأفكار. والعقل هو الشئ الوحيد الذى يمكن أن يميز ويدرك وجود كل منهم على حدة، ومن ثم تعتمد الكيفيات الأولى على نماذج وجود الأشياء.

ولا يمكن النظر إلى الفكرة باعتبارها شيئاً ملموساً لأن تنفيذها هو الذى يمكن أن يحولها إلى مادة أو شئ ملموس، وهذا هو ما يدعوه بالجوهر المادى الذى استطاع أن يحتل مكانة كبيرة فى عقول وخيال الفلاسفة الذين استطاعوا تحديد الكثير من الاتجاهات والمذاهب المختلفة التى ينحاز الفرد لها أو ينفر منها.

10- إن هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية وهى مستقلة عن العقل قائمة فـى جـواهر غـير مفكـرة، يـرون فـى ذات الوقـت أن الألـوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لا توجد فى استقلال عن العقل. وذلك لأنهم يقولون لنا إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة فى العقل وحده، وهى متوقفة على حجم الجزئيات الصغيرة التى تكون المادة أو نسيجها أو حركتها وتتأثر فى وجودها تبعاً لاختلاف هذه الاعتبارات. وهم يسلمون بأن هذه قضية مسلمة قابلة للبرهان . ولكن إذا كان يقيناً أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى، ولا تنفصل عنها كما أنها لا تقبل الانفصال حتى فى

الذهن عنها أو تتجرد منها. فينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد فى العقل فحسب، أما من ناحيتى فإننى أرى بيقين أنه ليس فى استطاعتى تكوين صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك، إلا إذا خلعت عليه فى ذات الوقت لونا ما أو أية صفة حسية أخرى من تلك الصفات التى تسلم بوجودها فى العقل. باختصار فإننا لا يمكن أن نتصور الامتداد والشكل والحركة إلا إذا جردناها من الصفات الحسية الأخرى، ومن ثم فأينما نجد هذه لابد من أن نقابل تلك فى العقل، وليس فى أى مكان آخر.

11- مرة أخرى أؤكد على أن الحجم الكبير أو الصغير. السرعة أو البطء جميع هذه الأشياء يمكن أن تتواجد دون العقل، ويمكن أن تتغير حسب الإطار الأساسى لكيفيات الأشياء نفسها، لذلك نجد أن مشاعرنا وعواطفنا هى المادة الموجودة بداخلنا والتى يمكنها أن تتحرك بسهولة دون ارتباط بالعقل لأنها تعتمد على مذهب وعقيدة غريبة وغير عادية مكونة من أفكار مجردة أو غير ملموسة، وهكذا لا أستطيع أن أصف أو أحدد كيف أمكن للفلاسفة التعبير عن هذه الأشياء كل حسب مبادئه الخاصة، خاصة أمثال أرسطو وأتباعه. وهذا يؤكد على أنه دون مبدأ التعمق فى التفكير لا يمكن للمرء أن يدرك أى من تلك الأشياء الموجودة بداخلنا من حقائق قوية.

12- إن الرقم العددى إنما يمثل مخلوق العقل الذى يحدد نوعية الأشياء الموجودة. والتى تدل على وجود مبدأ الامتداد بحيث يتدرج الرقم داخل العقل حتى يصل إلى أرقام معينة تمثل الباردة أو القدم أو البوصة، وهذا يوضح لنا أن تلك الأرقام التى تجمع داخل العقل

تعتمد بشكل نسبى على إدراك البشر، وتثبت أن الإنسان لا يستطيع التفكير دون هذه الأرقام، ودون هذا العقل. ولهذا يمكن للمرء فى وجود تلك الأشياء أن يقول هذا كتاب واحد، وصفحة واحدة وسطر واحد إلخ، إن كل هذه الأشياء تمثل وحدات متساوية لكنها تحتوى على الكثير فى طياتها، وكل مجموعة ترتبط ببعض الأفكار الخاصة تحفظ داخل العقل.

13- إننى أعلم أن الوحدة تعنى فكرة بسيطة ترمز إلى شيء ما فتقترن ببعض الأفكار الأخرى داخل العقل، وهذه هى معرفتى المحدودة بكلمة الوحدة هذه، ذلك لأنها كلمة مألوفة لفهمى طالما أنها تقترن ببعض الأفكار الأخرى التى يمكن ادراكها بواسطة الوسائل الحسية والإدراك ذلك لأنها فكرة غير ملموسة.

14- وهنا أيضاً أود القول والتأكيد على ما يؤكده الفلاسفة المحدثون عن الألوان والتذوق اللذين لا يصبح لهما أى وجود فى المادة دون العقل، وهذا ما ينطبق على باقى أنواع الأشياء المحسوسة، لذلك يقال أن الحرارة والبرودة ما هى إلا التأثر العقلى فقط، وأن جميع الأشياء لا تعد نماذجاً حقيقية، وهذا يؤكد على أن الشكل والامتداد لا يمثلان نماذج ذات كيفيات متشابهة موجودة فى المادة. وهذا ما يجعلنا نتساءل مرة أخرى هل يستطيع المرء أن يحدد هذه النماذج أو يتخيل وجودها ويحددها دون الاعتماد على العقل؟ أما فيما يتعلق بالتذوق فإن الحلاوة الموجودة فيه لا توجد فى المحلول نفسه ولكن فى المادة التى تذوب وتتغير مع المحلول، وذلك أشبه بأى مادة بها نكهة، كما

أن ذلك أشبه بمثال العاطفة التى قد ترتبط بالعقل أو تستقل عنه، أو قد تمتزج معه طالما كانت هناك مؤثرات خارجية أخرى.

15- وباختصار شديد فإن الإنسان يفكر فى هذه البراهين التى تثبت أن الألوان الموجودة فى العقل فحسب هى التى تجسد نوعاً من القوى المتوازنة لاثبات نفس الأشياء للأشكال الممتدة والحركة لكننى أود القول أن أسلوب الجدال لا يثبت الكثير من تلك الأمور سواءً مع اللون، أو امتداد الأشياء إلا عن طريق الإدراك الحسى، وهذا ما تشير إليه حقائق المناقشات التى تؤكد من جديد على أن ما تدركه الحواس يدركه العقل.

16- دعنا أولا نتأمل الرأى الذى بحوزتنا، والذى يؤكد على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة تعتبر الطبقة الدنيا والأساس الذى يؤيد هذا الامتداد. لذلك فإنى أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تثبت الامتداد؟ فتبادر أنت بالقول: بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة لذلك لن تستطيع وصفها، فأقول لك أنك لابد وأن تحصل على معلومة بسيطة أو فكرة نسبية لتوضيح المادة والشيء الذى يؤيدها. وأرجو أن لا تأخذ معنى الدليل بالمعنى العلمى ولكنى أود وصف الدليل بأنه أشبه بالأعمدة التى تسند وتثبت أى مبنى محدد. إذن ما هو المعنى الذى يجب أن تقبل فيه هذا الدليل؟ أقول من ناحيتى إننى حتى الآن لم أستطع أو لم أتمكن من اكتشاف أى شيء يمكن أن تنطبق عليه كلمة الدليل.

17- إننا لو قمنا بالبحث وتقصى الحقائق لكل ما يقال عن جوهرية المادة فسوف يتبين لنا أنه لا يوجد هناك أى معنى آخر يمكن أن

يضم لتلك الآراء والأفكار العامة التى تؤيد مثل هذا الرأى. إنه ينبغى علينا أن نفرق بين الجوهرية ثم المادة بعد ذلك يمكننا أن نعرف ما المقصود بجوهرية المادة عند الإشارة إليها ببعض الكلمات حينئذ سوف نقتنع تماماً بأنه لا يوجد هناك أى معنى يمكن أن يضاف إليها ولكن ما هى الحكمة فى المناقشة والتطرق إلى الطبقة الدنيا أو ماهية المادة أو إثبات الشكل والحركة، والمفروض وكما نعلم أن هذه الأشياء لا وجود لها بدون العقل؟ إذن ألا يصبح هذا الموضوع متعارضاً ومتناقضاً بطريقة مباشرة بحيث لا يمكن تخيله أو تصديقه.

18- إنه من المعقول أن يجد الإنسان المواد الصلبة والمتحركة دون وجود العقل، وهذا ما قد نشير إليه بكلمة الأجسام، ولكن كيف يمكننا أن نميز بينها؟

يمكننا أن نميز بينها إما عن طريق الحواس أو عن طريق العقل، وعندما نقول الحواس نقصد بذلك كل ما نشعر به ونراه ويترك بداخلنا رد فعل فوري، ولا يمكننا أن نشعر بذلك دون وجود العقل، وهذه هى المواد التى تساعدنا على الإدراك (وتلك نظرية تقول بأن المادة هى الحقيقة الوحيدة، وبأن الوجود ومظاهره وعملياته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج للمادة). وهذا ما يعترف به الماديون أنفسهم، ومن ثم فإنه لا تحدث أية معرفة بالأشياء الخارجية إلا عن طريق العقل الذى يؤكد وجود تلك الأشياء خارج نطاق العقل البشرى وأفكارنا، ولكن العقل يتمكن من إدراكها (وهذا ما يمكن أن يحدث أثناء النوم ومن خلال الأحلام التى تؤكد هذه الحقيقة) لكن هذه الحقيقة

الدالـة علـى وجـود الأجسـام أو الأشـياء الخارجيـة لا تمثـل أهميـة بالنسبة لبعض الأفكـار التـى تحـدث فـى الحاضـر دون أن يكـون لها وجود على الإطلاق وأعنى بذلك ما يحدث فى الأحلام.

19- وفضلاً عن ذلك فإننا نجد هناك الإحساسات الخاصة بكل فرد علـى حـدة، وهـى مـا يمكـن وصـفها وتفسيرها، كمـا نجـد أنـه يمكـن فـى نفس الوقـت افـتراض تميـز تلـك الأجسـام (الأشياء الخارجيـة) بـنفس الصفات التـى تمكنهـا مـن أن تصـبح أفكـاراً داخـل عقولنـا، وهنـا فسـوف يصـدق المـاديون عنـدما يمنحـون الأجســام الخارجيــة الوجــود الحقيقــى، فــى حــين أنــه لــيس باستطاعتهم أن يفهموا معنـى النفس أو الأسلوب الذى يمكـن أن يحددها وكيفية وضـع أحـد الأفكـار المعينـة فـى مخيلة الإنسـان. مما يؤكد على عدم وجود أو افتراض مـادة الأشـياء دخل عقولنـا. لكنـه لا يوجـد أى مـادة دون وجـود عقـل يـدركها، ومـن ثـم لا يمكننا كذلك أن نقـول أن الله خلـق الكثير مـن المخلوقات دون جدوى أو خلقها لغرض معين؛ لأن ذلك قد يرفضه العقل.

20- إن العقـل يسـتطيع التعـرف علـى وجـود أو عـدم وجـود الأجسـام الخارجيـة وذلـك لمـا ينطـوى عليـه مـن الـذكاء الـذى يمكـن مـن تحديد وجود مادية الوجود الجسمى من خلال أفكار المرء نفسه، ولكن هل يمكنك أنت أن تصدق نفس الشـيء؟ إننى أقول أنـه لا يوجـد ثمـة سـؤال معـين يحـدد إجابـة كافيـة لشـخص يتسـاءل أو يناقش موضوع مثل موضوع وجود الأجسام الخارجية دون الاقتنـاع بهـل بالعقـل قبـل أى شـيء، ومـن ثـم لا يمكـن وجـود أجسـام دون عقل.

21- إننى لا اعتقد أن الأمر بحاجة إلى أدلة أكثر من ذلك كى نثبت وجود المادة لكننى أضيف خلال هذا الموضوع الذى تكتنفه الصعوبات التى جرتها عليه هذه القضية الفلسفية. لقد استمر البحث والجدل طويلاً فى مثل هذه الدراسات الفلسفية مثلما حدث خلاف كبير كذلك بصدد موضوع الأديان. ومن ثم فإننى لن أدخل فى تفاصيل هذه الموضوعات الآن لأن الحجة لن تجدى، ولن تكون ضرورية فى التأكيد على ما قيل وذكر من قبل، لكننى آمل أن أجد المكان الكافى لعرض بعض من هذه النقاط التى سوف أتعرض لها وأتحدث عنها حينها.

22- إننى أخشى أن أقول أننى أعطيت مبرراً كافياً للتفكير فى مثل هذا الموضوع الذى سبق أن أشرت إليه فى سطر أو سطرين من قبل، لكن كيف يمكن لأى شخص أن يتفهم حقيقة هذه التأملات؟

إن حقيقة الأمر تترك لك أنت للبحث داخل أفكارك الخاصة ومحاولة إدراك احتمالات الصوت أو الشكل أو الحركة أو اللون. وهل يمكن وجودها وإدراكها بدون وجود عقل، إن هذه تمثل محاولة بسيطة يمكنك القيام بها بنفسك بشرط أن تسجل النقيض وأنت مقتنع. وهكذا فإننى أترك الأمر برمته إلى هذه القضية، وقد أوفر لك فى نفس الوقت افتراضات وجود الأجسام الخارجية التى سوف تقتنع بها، كما سأضمن لك وجودها كذلك. غير أنك سوف تجد نفسك عاجزاً عن تقديم أى من المبررات التى تؤكد وجودها، أو تحديد أسلوب استخدامها، ومن

ثـم أقـول أن هنـاك إمكانيـة لحقيـق رأيـك إذا خضـع للحجـة والمناقشة.

23- وهناك مثل سوف يوضح حقيقة هذه الأمور فليس هناك أسهل من تخيـل بعـض الأشـجار داخـل حديقـة، أو مجموعـة مـن الكتـب موجودة داخل أحد الدواليب، وبالرغم من ذلك فقد لا يدركها أى إنسـان لكننى أقول إنـه يمكنك من ملاحظتهما ولن تجد صعوبة فى هذا الموضوع لأننى قمت الآن بذكر الأشجار والكتب ووضعتهما فى إطار داخل مخيلتك وعقلك، وبذلك يمنحك أنت وحدك أن تعى حقيقة هذا الأمر دون غيرك من الناس الذين لا يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة. إن هذا الموقف إنما يبين قوة التخيل أو تكوين الأفكار داخل عقلك. وهكذا فعندها نفكر فى وجود الأجسام الخارجية، فهذا يعنى أننا نبذل ما فى جهدنا، ونفكر ملياً فى تلك الأفكار التى تجعل العقل يبدو وكأنه يهمل نفسه. ولكن إذا أولينا هذا الموضوع قليلاً من الاهتمام فسوف نكتشف الحقيقة الدالة على ما ذكر من قبل حيال هذا الموضوع، من ثم فلا نجد أن الأمر يستحق الإصرار على إيجاد دليل يؤكد جوهر المادة.

24- دعنا أولاً نفكر ونلاحظ ضرورة البحث فى أفكارنا لتحديد أهمية معنى الوجود المادى المطلق فى حسيته بدون وجود العقل، وهكذا نجد أن هذه الكلمات تمثل تناقضاً مباشراً. بالنسبة لى، أو كلمات دون معنى على الإطلاق ولكنى مازلت مصراً على أن الوجود المطلق للأشياء ليس إلا كلمات دون معنى، أو كلمات

تحتوى على متناقضات وهذا ما أقوله دائما وأوصى به لإضافته إلى أفكار القارئ.

25- إنه يمكن التمييز بين كل من الأفكار والإحساسات والأشياء التى ندركها بحيث لا يمكن التداخل بينها وبين غيرها عن طريق الملاحظة.

26- تعد النفس مخلوقاً أو كائناً نشطاً غير منقسم لها القدرة على إدراك الأفكار. وهى ما يطلق عليها اسم الفهم، وهى لا تنشط دون إرادة، وهنا فلا يمكن أن تتكون النفس بوجود الأفكار التى تمثل ما بداخلنا عن طريق التخيل أو التشبيه فى منأى عن مبدأ النشاط والحركة والتغير فى الأفكار. وإننى لا أجد فارقاً كبيراً بين كلمة الإرادة (الفهم والعقل والنفس) وتلك الأفكار التى تدل على وجود النفس التى تدفع العقل للعمل، وتعلمه معنى الإدارة، والحب والكراهية وفهم معانى هذه الكلمات.

27- على الرغم من القوة التى تسيطر على أفكارى أجد نفسى فى نهاية الأمر مدركاً لمعظمها دون الاعتماد على إرادتى، ومن ثم فعندها أفتح عينى فى ضوء النهار، فلا أستطيع أن أتحكم فيما أرى ولكن غالباً ما يمر شيئاً غير عادى يلفت نظرى، ومن ثم لا يمكننى تحديد الأشياء التى يجب أن تتجسد أمام نظرى، وهذا ينطبق أيضاً على الاستماع، ومن ثم نجد أن هذه الأفكار قد لا تعتبر أشياءً حددت حسب إرادتى، ولكنها نجمت عن إرادة النفس التى تنتجها وتكونها.

28- تعد فكرة الإدراك الحسى من أكثر الأفكار قوة، ومن أكثرها تميزا عن تلك التى توجد فى الخيال ويرجع ذلك إلى

تماسكها وتأثيرها على إرادة الإنسان التى تتسم بالحكمة، ومن ثم تعتمد تلك القاعدة التى تحكم هذه الوسائل على العقل الذى يعتمد بدوره على القوانين الطبيعية للأشياء، وهذا ما تعلمناه من خلال التجرية التى تقارب هذه الأفكار بالأخرى التى ترتبط بالمجرى الطبيعى للأشياء.

29- إن هذا السلوب يقدم لنا ضربا من ضروب الحكمة التى تمكننا من تنشيط وتنظيم وتوجيه أعمالنا فى سبيل المصلحة والاستفادة من الحياة، ولهذا فبدونها نفقد الكثير، ونعجز عن التصرف حيال مالا يمتعنا ويزيل آلامنا. ولتذكر بعض من تلك المزايا التى تتمثل فى الغذاء، والنوم، والنار التى تدفئنا، والاعتماد على الملاحظة والتجربة، والعمل بقوانين الطبيعة أن توصلنا إلى الوسائل التى تساعدنا على البقاء والتى بدونها يعانى الكبير والصغير.

30- إن هذه المطابقة إنما توضح العمل الذى من شأنه أن يعرض للجوانب الطيبة، والحكمة التى تتسم بها النعس وتحكمها، والتى تشكل إرادتها قوانين الطبيعة وتوجه أفكارنا ناحيتها بدلاً من بعثرتها دون سبب، ومن ثم فلا يمكن إيجاد أفكار راسخة فى العقل دون الاستفادة من نتائجها ولهذا فقد ندرك بعض الأفكار عن طريق أفكار الآخرين، ويرجع الأمر فى ذلك إلى قوة تلك الأفكار نفسها، وعلى سبيل المثال: فعندما ندرك أى من الأحداث بواسطة البصر فى نفس الوقت يمكننا أن نشعر بفكرة أو شعور آخر قد يطلق عليه الحرارة. وهنا يمكننا القول بأن ضوء الشمس يعطينا الحرارة التى تسبب الدفئ، وهذا

الأسلوب يمكن تطبييقه على باقى الأفكار التى توجد داخل العقل، وقد يتغير التفكير فى بعضها إذا لم يكن لها أساس فعال.

31- إن سمات تلك الأفكار وانطباعاتها على الإدراك الحسى تعد عملاً من أعمال خالق الطبيعة، ويطلق عليها "الأشياء الحقيقة" وهى التى تؤثر بدورها على الخيال العشوائى الذى يكون عند البعض ويسبب ما يطلق عليه "الأفكار" أو تخيل الأشياء. التى يمكن تطبيقها بعد ذلك- ولكن ينبغى التمييز بين الإحساسات والأفكار الموجودة داخل مخيلة كل منا، ومن ثم نجد أن تلك الأفكار لا تعتمد على النفس أو مادة التفكير التى تدركها، ولكنها تنتج وتتكون نتيجة لإرادة أفكار أخرى من نفس أكثر قوة، ولكن بالرغم من ذلك فمازلنا نؤكد على أن تلك الأفكار أياً ما كان أمرها إنما يدركها العقل.

32- وقبل أن نخوض أكثر من ذلك ينبغى علينا أن نمضى بعض الوقت فى محاولة الإجابة على بعض الاعتراضات التى تواجه هذه المبادئ التى وضعناها، لذلك أرجو أن تقبلوا عذرى فليس فى مقدور كل إنسان أن يفهمها وأن يفهم حقيقة الأشياء الموجودة فى الطبيعة، لأننى أود أن يفهمنى الجميع.

أولاً: أن المبادئ التى وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. لكن الأفكار التى تبرهن على وجود الأفكار فى العقل موجودة ولا تتوقف وستظل تؤكد ذلك إلى الأبد. لكن هذا العقل

ألم يفكر من قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر والنجوم؟ وماذا نرى فى المنازل والأنهار والجبال والأشجار والأحجار، أو حتى فى أجسادنا؟ ألا تمثل جميع هذه الأشياء ضربا من الخيال؟ إذن ما هو الشيء الذى يجعلنا نعترض على بعض الأشياء، إننى أجيب هنا قائلاً: "أننا لو اعتمدنا على تلك المبادئ فلن نشعر بالحرمان من أى شيء فى هذه الطبيعة، ولظل كل ما نراه، وما نشعر به، وما نسعمه ليس أكثر من مجرد شئ فى شئ مفهوم وحقيقى وملموس. وهذا هو ما تتميز به الطبيعة فى كيفية التمييز بين الحقيقة والخيال أو الوهم. ويمكنك أن تلاحظ ذلك بوضوح من خلال النصوص 29، 30، 33 التى حاولنا فيها وصف الأشياء الحقيقية التى تتعارض مع تلك الموجودة فى عالم الخيال، أو تتعارض مع بعض من الأفكار التى تقوم على نسجها بالرغم من وجود الأفكار الأخرى الحقيقية بداخل مخيلتنا، ولكن بالرغم من ذلك يطلق عليها أفكار.

33- إننى لا أناقش أو أجادل فى وجود أى شيء واحد أستطيع فهمه سواء بالإدراك الحسى أو من خلال التفكير، لأننى أؤمن بالأشياء التى أراها بعينى وأتحسسها بيدى. والتى أحس أن لها وجود حقيقى وهذا ما لا أعترض عليه. لكن الشيء الوحيد الذى أعترض عليه هو وجود ما يطلق عليه الفلاسفة اسم المادة أو الوجود الجسمى للمادة، فإنه لن يكون هناك ثمة ضرراً يصيب الإنسانية لو لم يكن هناك وجود لمثل هذه الأشياء (المادة) إن هذا أشبه بالملحد الذى يريد لونا لاسم فارغ يؤيد أو يبرر به عدم تقواه،

لهذا نجد أن الفلاسفة يكتشفون أنهم فقدوا الكثير من الأشياء الهامة نتيجة النقاش والنزاع وهذا هو الضرر الوحيد الذى قد حدث بالفعل.

- هذه ترجمة لعدد من النصوص من الجزء الأول (1) Part من كتاب مبادئ المعرفة البشرية.
- لباركلى Of the Principles of Human Know Ledeg وقد تضمنت النصوص من 1 إلى 35 P 27: P 47.

•The Principles, by. G: Berkeley T.E Jessop. M.A.B.LITT. London, N.Y. 1942.

مصادر البحث:

مصادر عربية :

1- علىّ عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية 1984.

2- يحيى هويدى: باركلى، دار المعاررف بمصر.

3- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957.

المصادر الأجنبية:

1- **A.A Luce:** Berkeley and Malebranche, Oxford 1967.

2- **Aristote:** Mètaohysique.

3- **Berkeley .G:** Principles of Human Knowledge London 1937.

4- **Berkeley .G:** Alciphrone or the Minute Philosopher, sampson In- troductin par balfour, London 1897.

5- **Berkeley .G:** The Theory of Vision vindicated and explained London 1733.

6- **Berkeley.G:** Three Dialogues between Hylas and Philonus Luce and jessoph Nelson, London 1946.

7- **Burnet,John:** Greel philosophy, P, 1, London 1927.

8- **Brehier, Emile:** Histoire de la Philosophie Tome 11 Paris 1929.

9- **Copleston.F:** A History of Philosophy N.Y. 1964.

10- **Locke. John:** AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser Two N.Y 1894.

11- **L.L.F:** philosophes Du XVIII Sièle II Berkeley Extraits. Les Lettres Francaise.

12- **Malebranche, Nicolas:** La Recherche de La Vèritè. Tome 1,11 Ernest, Flammarion Editeur, Paris 1753.

13- **Malebranche, Nicolas:** Entretiens Sur La Mètaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana, Librairia Arnauld Colin Paris 1922.

14- **Naguib Baladi:** La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè Sa Philosphie, Le caire.

15- **Russell,B:** A History of Modern Philosophy, London, 1954..

16- **Wright,W.K:** A History of Modern Philosophy N.Y1942.

17- Encyclopeadia Britannice.

الفصل الرابع
فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقى
فى صياغة المذهب العقلى

تمهيد

منذ بداية التاريخ عرف الإنسان كيف ينظم حياته، ويدبر معاشه كما أحس بأهمية أن يعمل عقله فى جميع الأمور التى تجرى حوله حتى يأمن شرها، أو يأمل فى خيرها، ورغم أنه كان مؤمناً بقدرة عقله على قضاء حاجاته الضرورية، وتأمينه ضد الأخطار، بيدأنه لم يكن يغفل مكانته فى الكون، وأنه يحيا وسط عالم شاسع، غريب لا متناهى، فأخذ يجول ببصره فى جميع الاتجاهات حوله، ويلمح نظاماً وقدرة عجيبتين فى الكون. فانتابته الدهشة Surprise التى كانت العلامة الأولى على طريق الفلسفة، تلك الرياضة الذهنية المتسامية، التى علمت الإنسان قيم الحق والخير والجمال، فميز بين الصواب والخطأ، ومارس الفضيلة الرفيعة، وتذوق الجمال فى أبدع صوره. وهكذا نشأت الفلسفة، منذ عرف الإنسان العقل، واحترمه، ومارس أفعاله وفضائله.

وكان لقسوة الظروف الطبيعية التى عاش فيها الإنسان القديم، فضلاً عما كان يلاحظه فى الكون من قدرة وعظمة أن شعر بالخوف Fear، ذلك الشعور الذى دفعه إلى البحث عن مركز آمن يلجأ إليه وسط عالم متغير، مخيف، وهنا أحسن الإنسان بالحاجة إلى المخلوق الأعلى، والكائن الأسمى الذى يصنعه أو يتصوره لكى يلجأ إليه وقت حاجته، فيجد فيه الملاذ والعون ويشعر فى وجوده بالرهبة والرغبة واليأس كما يجد عنده الأمل والرجاء لقد دفعت المظاهر الطبيعية بطلاسمها وألغازها الإنسان إلى البحث عن- الإله- الذى نصوره محطاً لقوة عظيمة خارقة تمنح الحياة وتمنعها، تعاقب الشرير وتثيب الخيرّ كما تنزل المطر، وتنبت الزرع، فتسرى الحياة فى جميع الكائنات من إنسان وحيوان ونبات، ففيها تكمن القوة، التى يفتقد

إليها الإنسان، والعلم الذى ينقصه إنه مفهوم الإله وصفاته. إبتداءاً من رب الأرباب، وآلهة الأولمب، وغيرهم مروراً بإله الخير بالذات قمة عالم المثل (شمس العالم المعقول)، والمحرك الأول، كذلك الواحد وانتهاءاً بالرب المعبود الإله الواحد الخالق على ما جاء فى الديانات السماوية.

لقد ارتبط الفكر الإنسانى عن كثب بالعقيدة أو الإيمان. الإيمان بمخلوق أعلى. إن ذلك أمر اقتضته الفطرة، فمنذ فجر التاريخ عرف الناس التفكير، كما شعروا بالنزوع الدينى نحو الإله.

ولقد اتخذ مفهوم الإله صوراً مختلفة على مر العصور البدائية مروراً بعصور التاريخ اللاحقة حتى ظهور الديانات السماوية.

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة الإنسان تتلازم مع فكره، بل تدفعه بحماسها فى بعض الأحيان، وترسم له خطواته.

وقد كشف تاريخ الفكر عن أن الفلسفة تنبع من العقل والفكر العقلى الحر، فى حين تنبع العقيدة (الإيمان) من القلب والوجدان، وعلى الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدين فيما يتعلق بنقطة انطلاق مفكريها فهى تبدأ من القوانين الأساسية للفكر، وتمضى دون أى اعتراف بأى قضية أو رأى لا يخضع للبرهان المنطقى حيث يصبح العقل هو أداتها الأولى عبر تاريخها الطويل. فى حين أن الدين يبدأ بالوحى المقدس، أى بأوامر غيبية، ومن ثم انحصرت وسائله وأدوات المضى فيه فى النقل والقدرة والتأسى وعلى الرغم من أن الفلسفة تمثل أمراً عقلياً لا يلتقى مع الإيمان الذى يتعلق بالأمور الشعورية الوجدانية إلا أنهما يتفقان فى محاولة تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله، فضلاً عن بحثهما فى علل الموجودات وفى الإنسان وذاته وأفعاله، وحدود حريته وأخلاقه. وفى غير ذلك من أمور.

وسوف نتتبع فى هذا البحث العلاقة بين الفكر والتصور الدينى منذ فجر التاريخ متدرجين تاريخياً حتى العصر الحديث فى محاولة للكشف عن الدور أو الوظيفة التى تلعبها فكرة الإله فى الفلسفة العقلية خاصة عند ديكارت ومدرسته (بسكال، مالبرانش، سبينوزا، وليبنتز).

فى أهمية الاعتقاد:

العقيدة حاجة ماسة بالنسبة للإنسان، لما تنطوى عليه من خير له، فهى التى تدعم رويط المحبة، كما تنمى دوافع الإيثار والتعاون بين الناس.

ولما كان العالم يمثل لغزاً أو طلسماً بالنسبة للإنسان القديم، فقد أخذ يبحث عن إله يعتقد فى وجوده، يقدسه حتى يأمن من الخطر ويسكن من القلق والشك، يقول ما رتن عن الدين:"إن الدين هو التقدير الرمزى لسر الوجود فى عبارات تحقق مصلحة الإنسان (الذات)" [1].

وما من شك فى أن الاعتقاد أمر هام وطبيعى تستلزمه مسيرة الإنسان، ففى ظله تقوم الجزاءات الأخروية، وتنشأ فى كنفه الأخلاق، التى تقوّم سلوك الفرد العملى وتسمو بعقله وعاطفته، ويشهد تاريخ الفكر منذ بدايته إلى دور الدين (الإيمان) أو الاعتقاد. فى الفلسفة فإنه ما من مفكر فيلسوف أو عالم إلا وكانت له عقيدته التى كشفت عنها ثنايا فكره، أو كانت الدافع الأساسى وراء كتاباته و آرائه فى الوجود والإنسان والأخلاق والحرية.....

---

(1) Martin. E.D: Four Stages in Greek philosophy. London 1915 P378.

1- الفكر والأسطورة عند البدائيين:

كانت الأسطورة عند القبائل البدائية Primitive Tribes القديمة هى الأصل فى الدين، فقد تلبست العقيدة عندهم بالخرافات التى شجعتها روح الأسطورة، كما ساعدت عليها ملكات الخيال والتجسيم والتصوير فلم تكن توجد عقيدة عند البدائى إلا وقد تلبست بالأساطير [1]. ولقد اختلفت آراء الأنثروبولوجين حول النزعة الأولى التى انبثقت منها فكرة الدين فقد ذهب تايلور إلى أن النزعة الحيوية animism هى أصل الدين والاعتقاد فى الأرباب أما سبنسر فقد رأى أن المنبع الأول للعبادة عند الإنسان البدائى إنما يرجع إلى عبادة الأسلاف ancestors worship فى حين ذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى اعتبار السحر هو البداية الحقيقية للدين عند البدائى. لكنه قد أتى فى مرحلة لاحقه بعد العبادة، حيث انحصرت مهمته فى ترويض المعبودات كما ذهب آخرون إلى ترجيح الطوطم كأصل للعبادة[2].

وتجدر الإشارة إلى أن البدائى قد سعى إلى معرفة أسرار الكون بشتى الوسائل التى كانت بحوزته، ومن هذه الأسرار سر النفس التى تصور أنها تمثل فى التنفس، وأن النفس هو الروح المفارق للأجساد فى حالة الموت "ومن ثم فإن على المريض أن يحاول مسك أنفه ومنع نفسه من أن تتسرب حتى لا يموت" [3].

---

(1) Encyclopedia of religion and Ethics P 243.

(2) وهذا الترجيح ضعيف لأن عبادة الطوطم كانت قد ظهرت فى مرحلة لاحقة على المرحلة التى عبد فيها البدائى الأرواح وعبادة الأسلاف.

(3) ول ديورانت: مناهج الفلسفة ص 201.

ولقد تطورت عبادة البدائى القديم من مرحلة الربوبية إلى مرحلة الأرباب والعبادات والطواطم.

وأياً ما كان الأمر فقد مرت العبادة عند البدائيين بمراحل ثلاث رئيسية فى تطورها ارتكزت فى أصلها على التطور العقلى للإنسان. وهى مرحلة تعدد الأرباب (التعدد) Polytheim، وكان تعدد الآلهة فى هذه المرحلة هو بداية عهد الإنسان بالدين أو العقيدة، وعندما نما وعى الإنسان تدريجياً تدخلت إرادته فى اختيار معبوده الذى يتميز عن جميع المعبودات بالقوة والقدرة الفائقة فبلغ الإنسان عند هذا الحد مرحلة التمييز Monotheism إلى أن انتهى بعد هاتين المرحلتين إلى مرحلة التوحيد، وهى قمة النزوع الدينى.

ولقد أدى تفكير الإنسان فى الطبيعة التى كان يرهبها إلى اصطناع أو تصور آلهة (أرباب) تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة التى كانت تشكل أهمية كبيرة بالنسبة لحياته. فكانت قبائل أفريقيا القديمة تعبد آلهة متعددة، إلا أنها فى مرحلة متقدمة اجتمعت على عبادة إله واحد هو ما يعرف "بالأب الأكبر للقبيلة"[1].

ولا يفوتنا فى هذا الموضع أن نذكر موقف العرب فى شبه الجزيرة العربية الذين كانوا يعبدون الأصنام وأقاموا لها مقاماً مقدساً حول الكعبة المشرفة وفضلاً عن عبادة الأصنام التى عبرت عن شكل من أشكال تعدد الآلهة، فقد ظهرت عبادة الأرواح. باعتبارها نوعاً من أنواع الاعتقاد البدائى الشائع عند قبائل أفريقيا، وأستراليا. وقد سمى الإله فى هذه القبائل باسم "أب جميع أفراد القبيلة" Father ours أو

---

(1) Encyclopedia of religion and Ethics, James Hasting P 245.

all Fathers[1]. ولقد وجدت هذه العقائد مجالاً خصباً للشرح والتفسير لدى كتابات الأنثروبولوجين وفى نظرياتهم يقول thurne.H "لقد تدرج الاعتقاد إلى مرحلة عبادة الأرواح العليا. ثم تطور إلى عبادة الروح الأعظم. ولقد تصور البدائيون أن "أب القبيلة" وهو روح (شبح) ghost ممجد يعيش فى عالم خاص به فوق السماء، وهو روح بسيط، ورجل عظيم خالد لا يموت يمثل سبنسر جيلن لمثل هذا الإله بالرب "أتناتيو" Atnatu[2]. ذلك المخلوق الموجود بذاته، الذى ينعم على الإنسان، ولقد اهتمت عقيدة "أتناتيو" بمسألة الطقوس والشعائر فحسب ولم تولى اهتماما لموضوعات الأخلاق والسلوك.

ولقد ركزت العبادات الخاصة "بأب القبيلة" على موضوع الخلق الذاتى فقد ذهب البدائيون إلى أنه يتمتع بالخلق الذاتى فهو الذى يخلق نفسه وقد استطاعت هذه النظرية الجديدة عن "أب القبيلة" أن تحطم النظريتين الخاصتين بالشبح ghost، والنزعة الحيوية animistic theory لسبنسر لأن أتناتيو تيولم يكن يمثل شبحاً ممجداً لرجل ميت، لكنه كان يمثل نظرية الأب التى تعلقت بالسلوك الإنسانى، وسعادة المرء فى الحاضر والمستقبل [3].

وعلى الرغم من اعتقاد البدائيين فى "أب القبيلة" وتصورهم بأنه خالق الأشياء ومبدعها، بيد أنهم ذهبوا إلى حد بعيد فى الاعتقاد بالأشباح والأرواح، وتلبست الحقيقة عندهم بالخرافات والأساطير

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

والتصورات الصبيانية الساذجة التى كانت تتصور "الأب" كأنه شخص مخلوق هوائى ومتقلب المزاج، ماهر، وساحر[1].

وهكذا تصور الإنسان البدائى الآلهة تعيش فى السماء، وأنها مصدر الخير والشر، وعلى المرء أن يسعى ويجتهد فى سبيل إرضائها بالصلاة وقراءة التعاويذ، وتحكى قصة فرعونية فى التاريخ المصرى القديم أن إمراة قطع جثمان زوجها قطعاً لكنها استطاعت باللجوء إلى الآلهة وعمل التعاويذ من إعادته إلى الحياة[2]. (قصة إيزيس وأوزوريس التى وردت فى التاريخ المصرى القديم) وعلى هذا النحو تتعدد القصص والأساطير التى تحل الآلهة مكانه هامة، كما تكشف عن الوسائل المتبعة للتقرب إلى الأرواح والآلهة مثل أداء الصلاة ومنح الهبات، وتقديم القرابين لها.

لقد كان استرضاء واستعطاف الآلهة هو شغل البدائى الشاغل الذى امتزج تفكيره بالرهبة من المجهول، وخشية الآلهة ومن ثم فقد دأب على ممارسة الصلاة على غرار ما كان يحدث فى القداسة فى الكاثوليكية الرومانية فقد كان الجميع يصلون فيها من أجل شفاعة جان دارك التى كانت بطلة ذات شخصية ممتازة تميزت بالرقة والصدق[3].

وعلى هذا النحو السابق قامت العقيدة البدائية على استعطاف واسترضاء الأرواح، ثم المخلوقات العليا ثم مرحلة الاعتقاد فى "أب

---

(1) Encyclopedia of religion and Ethics, James Hasting P 246.

(2) Ibid.

(3)Eneyclopeadia of Religion and Ethics P247.

القبيلة" التى أفضت إلى التوحيد. وانتهت بعبادة إله واحد يعد أعظم وأكمل إله بالنسبة لجميع الآلهة؟

وعلى الرغم من بدائية التصورات العقائدية، واتسامها بالفطرة والبساطة، وقيامها على عبادة الأرواح، والمخلوقات العليا، وتعدد الآلهة بيد أنها قد ساعدت فى تطور المجتمع آنذاك. فقسمت المجتمع لعشائر وقبائل تتراوج زواجاً خارجياً، كما وضعت قوانين للزواج ظلت على الرغم من تخلفها وفسادها قوية مؤثرة [1].

بعد أن عرضنا للصلة بين الفكر والعقيدة فى هذه المرحلة المبكرة من التاريخ، نرى إلى أى حد اصطبغ الفكر بالعقيدة وابنثق من خلالها، ويرجع السبب فى ذلك إلى ظروف الحياة الطبيعية والاقتصادية التى عاشها الإنسان القديم، والتى أحس معها بالغربة والرهبة وبالحاجة إلى المعبود، فذهب يصنعه من نسج خياله الرحب، ويضخم فكرته بالأساطير والخوارق والغيبيات، ويجعل التعاويذ والقرابين وسائل لبلوغ مرضاته.

2-الفكر الدينى عند المدنيات الشرقية القديمة:

ظلت حاجة الإنسان فى الحضارات الشرقية القديمة ماسة للإله على نحو ما كانت عند المجتمعات البدائية، وإن كانت المرحلة الأولى قد شهدت تطوراً ملحوظاً فى تقدم الفكر بشتى ألوانه، فلم تكن الحاجة إلى الاعتقاد بالنسبة لإنسان الحضارات الذى تطور فكريا وعرف الاستقرار والزراعة.

---

(1) Ibid.

لقد مثلت الحاجة إلى الاعتقاد أهمية بالغة فى حياة الإنسان لحمايته من المخاطر، وتأمين حياته واستقراره.

ولقد تطور الشكل الخارجى للإلهة المعبود بسنة التطور، فعبد إنسان الحضارات مظاهر الطبيعة المتنوعة من نباتات وحيوانات، فمثلاً عبد الشمس أو القمر أو غيرها من الأشياء التى اعتقد بقوتها وقدرتها فى التأثير على حياته الاقتصادية[1].

وقد واكب التطور الفكرى الذى حدث للعقلية الإنسانية ازدهاراً للعقيدة التى تغلغلت فى جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكان للدين تأثيراً اجتماعياً وأخلاقياً فقد ساعد على نشر العدالة والخير بين الناس، كما أخضع العلم له وأصبح المعبد مركز الثقافة والعلم، وهكذا اقتصرت مهمة الدين الفكرية على خدمه المجتمعات الشرقية، والكشف عن العالم الآخر وخلود النفس بعد الموت، وسوف نحاول فيما سيأتى إلقاء الضوء على الصلة بين الفكر والاعتقاد عند المجتمعات الشرقية القديمة.

فقد عبد المصريون القدماء الطواطم فى بداية عهدهم بالاعتقاد، كما انتشرت عندهم فى مرحلة تالية عقيدة الأرواح والبعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت. ولقد ذكر المصريون القدماء أن الروح تتشكل بأشكال مختلفة، لكنهم لم يذهبوا إلى حد الاعتقاد فى التناسخ. كما حاولوا اتخاذ الأشكال الحيوانية وغيرها باعتبارها رموزاً[2]. كانت أهم عباداتهم هى عبادة الموتى والأسلاف.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وقد احتلت عقيدة البعث والخلود مركزاً كبيراً فى الحياة الدينية للمصرى القديم الذى آمن بالبعث والخلود بعد الموت، كما توصل إلى التوحيد ممثلاً فى عبادة آتون مما كان يمثل خطوة متقدمة وناضجة على طريق التفكير الدينى عند المصريين القدماء.

أما الدين عند الساميين فقد تمثل فى عبادة قوى الطبيعة وبعض الآلهة كما اعتقدوا فى السحر قبل أن يتصلوا بثمرات الفكر اليونانى، وقد ازدهرت الحضارة البابلية حينما أخذت بطرق البحث العلمى فبرع البابليون فى علم الفلك[1].

وفى الحضارتين البابلية والآشورية فقد تصدرت العوامل الطبيعية، وظروف البيئة غير المستقرة جملة الأسباب التى شجعت على النزوع الدينى وكان على العراقيين أن يبحثوا عن قوى تكفل لحياتهم الأمن والاستقرار فصنعوا آلهة من الطبيعة، تمثل الخير والشر. واشتهر من بين آلهتهم مردوخ إله الحرب[2]. ولم يعرفوا الإيمان بالعالم الآخر أو الحساب، كما نصبوا الكاهن فى المعبد إلهاً يمحو الذنوب والشرور لمن يقترفها. وكانت الكوارث الطبيعية التى تحدث فى بلادهم بمثابة نقمة من الآلهة وعقاباً، ونذيراً للمذنبين، كما مثلت عملاً أساسياً للكهنة الذين اجتهدوا فى تفسير أسباب هذه الكوارث ووسائل توقيها.

وقد تشبع فكر السوماريين بقصة الخلق، كما ذكروا قصة الطوفان فى بعض قصصهم بعد أن اعتقدوا أن سفينة نوح قد رسيت فى الطوفان فى بلادهم "ما بين النهرين" على جبل يسمى أرارات، وقد سجل

---

(1) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 11

(2) Ibid.

البابليون تصوراتهم على ألواحهم الأثرية التى كتبت بالخط المسمارى ويعد تفسير البابليين لقصة الخلق إسهاماً كبيراً فى المأثورات البابلية فى علم مقارنة الأديان[1].

وفى حين شغل البابليون باعتقادات الخلق، واهتموا بعلم النجوم، فبرعوا فى الفلك فقد صنع الكنعانيون آلهة من الظواهر الطبيعية، وأرجعوا الخلق إلى الإله الخالق المرموز له بالثور، فى حين خلد السومريون الآلهة واعتقدوا فى فناء الإنسان عند ما تنزل روحه إلى العالم السفلى. أما فى بلاد العرب القديمة فلم يكن هناك ثمة تفكير دينى (اللهم إلا بعض الاعتقادات التى ورثتها القبائل عن بعضها جيلاً بعد جيل) [2].

أما تاريخ الاعتقاد عند الفارسيين فانه يعد تاريخاً هاماً وحافلاً وذلك لتأثره بالفكر الدينى عند الهنود والبابليين واليونان، كان الدين الزرادشتى هو الدين الرئيسى لهم، وترجع نسبته إلى "زرادشت" وقد عبد الزرادشتيون مظاهر الطبيعة المختلفة مثل الماء والأرض والسماء والهواء والقمر والنار التى كانت تمثل النور وترمز إلى الخير ثم عبدت بعد ذلك[3].

ولقد أثرت تعاليم الثنوية الدينية وما تنطوى عليه من إثنينية على الخلافات الكلامية فى الإسلام[4].

---

(1) Ibid.

(2) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 11

(3) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 12 .

(4) نفس المرجع

وقد اهتمت الزرداشتية بالجوانب الأخلاقية والسلوكية فى حياة الإنسان كما اهتمت بالمعاملات والجوانب المعنوية، قد تأدى ذلك إلى اعتقاد معتنقيها بوجود أرواح خيرة وأخرى شريرة تسكن فى الإنسان وتجعله يتغلب على الشر أو يفعله.

وقد تميزت الزرادشنية بانكارها الوثنية، ووصفها للإله بالخير المحض، وقولها بالثواب والعقاب، وسبق خلق الروح على الجسد وقصر العقيدة على إله واحد موصوف بصفات التنزيه.

أما فى الهند القديمة فقد سارت الحكمة مع العقيدة جنباً إلى جنب بهدف. تحقيق السعادة الروحية للإنسان. من خلال عقيدة امتزجت بشتى العقائد والديانات البابلية والمصرية، كما ضمت عدداً كبيراً من الآلهة مثل إله النار، والنور، والريح، وإله البحار، بيد أن أقدم هذه الآلهة هو الإلة ديوس بيتار Dyas Petar ومعناها بالهندى "الأب المعطى للجميع"[1]. كما عرف الهنود قصص الخلق القديمة عندهم مع عقيدة المصريين القدماء. واعتقد الهنود القدماء بالدورات فى وجود الكون وفى وجود الإنسان فالكون يتجدد حلقة بعد أخرى، كما أن الإنسان ينتقل من جسد إلى آخر فضلاً عن وجود سلسلة لا متناهية من الأكوان[2].

وجاءت البوذية التى بسطت العقائد للشعب، وأضافت آدابا جديدة للسلوك وفتحت مجالاً للتصوف والفضائل الأخلاقية. وبذلك خلق تاريخ الفلسفة فى الهند عالماً دينياً عظيما ممثلاً فى البوذية[3].

---

(1) عباس محمود العقاد: الله، دار المعارف بالقاهرة ص 81.

(2) نفس المرجع.

(3) Rao. Nagarata,P: Essays in Indian Philosophy and Religion, India, Bombay 1971 P139.

وقد اتسمت الديانة الهندية بسعيها لتحقيق سعادة الإنسان لأوحياً عن طريق التأمل مثل عقائد البددة والتناسخ وأفكار البراهمة، فضلاً عن أخلاق وسلوك اليوجا والجينا والنرفانا أو (الفناء) التى كانت تعنى أن يخلص الإنسان نفسه من شتي ضروب التفكير فى الذات لكى يتسنى له السمو بروحه إلى إدراك الحقيقة الأزلية[1]"، "فهناك فلاسفة كثيرين ضموا أيديهم منقبضة وظلوا كذلك زماناً حتى طالت أظافرهم ونسوا أنفسهم تماماً"[2]. كما كانت هناك اليوجا وهى مسلك شخصى يعتمد على الإرادة ويسعى إلى السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء فى الله، فضلاً عن الجينا التى كانت تمثل طريقة لتعذيب النفس والجسد.

وقد اجتهد بوذا فى سبيل تطهير الدين من مغالاه الكهنة ومفاسدهم فنادى بالموت المطلق للشهوة، ورغم أن الهنود كانوا قد قدموا آراءاً فلسفية ذات قيمة، إلا أنهم لم يفصلوها عن عقيدتهم ولم يستقلوا بها[3].

وإذا عرضنا للفكر الدينى عند الصينيين وجدنا عديداً من الاتجاهات والمذاهب العقائدية من بوذية وطوطمية وعبادة أسلاف. وأرواح وأصنام فضلاً عن ديانة الطريق لاوتس (الطاو) Tao . أما الكونفوشيوسية فقد اقتصرت عبادتها على طبقة المثقفين، كما أفضت إلى ضرب من السلوك الأخلاقى الأرستقراطى، طريقة

---

(1)Oldenberge. H: La Religion du Vèda, Paris Fèlx Alcan 1903 P209.

(2) Kellert. E.E: A Short History of Religions, penguin Books 1933, p409.

(3) Zeller: Outlines of the history of Creek philosophy. P1.

للمعاملات فى الحياة، لقد عمل كونفوشيوس على التوحيد بين الأخلاق والعقل، ودعا إلى إصلاح الشخصية وتنميتها[1]. ولقد اثار الصينيين إلى الحكمة، فاصطبغ فكرهم بها وتطور إلى التصوف أكثر من التفلسف.

مما سبق يتضح لنا إلى أى حد امتزجت العقيدة بفكر الإنسان منذ أقدم عصوره يشهد بذلك تاريخ المجتمعات البدائية، والحضارات الشرقية، ويرجع ذلك الامتزاج إلى طبيعة هذه المجتمعات ذاتها واعتمادها على الزراعة والاستقرار فتأدى ذلك إلى وجوب النظرة الفاحصة للكون ومحاولة استعطاف مظاهر الطبيعية لكى تجود بالخير والنماء على هذه المجتمعات التى قامت فى ظل النشاط الزراعى، والاستقرار الدائم، وعندما أحس الإنسان القديم بقيمة الكائنات والأشياء من حوله، كما لازمه شعور الضعف أمام قوة المظاهر الطبيعية التى لم يكن يملك حيالها شيئاً احتاج عندئذ لوجود إله قوى قادر واهب يأمل فى ثوابه ويخشى من عقابه، وهكذا صنع الإنسان الإلة المعبود وامتزج فكره بالعقيدة كما تصور أن الأشياء حوله متلبسة بالأرواح التى عمل على إرضائها للسيطرة عليها، حتى يأمن شرها وينعم بخيرها ومن ثم اصطبغ الدين عنده بالصبغة العملية.

على هذا النحو الذى قدمنا له كانت الحال الفكرية العقائدية عند المجتمعات القديمة ومجتمعات الحضارات فى الشرق قائمة فى ظل الظروف والعوامل الاقتصادية وبالإضافة إلى العوامل الاقتصادية فقد أسهمت العوامل السياسية فى ظهور الكثير من العقائد القائمة على

---

(1) Kellert. E.E: A Short History of Religions, penguin Books 1933, p409.

الخرافة. فقد لجأ حكام ومشرعوا المدنيات السياسية إلى إثراء الخرافة ونشرها حتى يتحقق لهم مآربهم من الحكم، ولكى يتمكنوا من إخضاع المحكومين لسيطرتهم، وحتى تعتاد الجماهير على إطاعة أى أمر يصدر إليها من رؤسائها [1].

بعد أن قدمنا لرؤية تاريخية تحليلية عن الصلة بين الفكر والعقيدة عند المجتمعات القديمة والحضارات الشرقية نلقى نظرة سريعة على نفس المشكلة عند اليونان.

3- الفلسفة والدين عند اليونان:

لقد ظل اليونانيون بعد عهد الفلسفة يدينون بالوثنية التى نقلوها عن الشعوب القديمة والعقائد الآسيوية والمصرية مما يشهد بأنه رغم إلحادهم الظاهر. وخلو عقائدهم من الوحى الدينى إلا أنهم بدأوا فلسفتهم من منطق دينى، وبذلك يسبق الدين الفكر الفلسفى عند اليونان.

لقد آمن اليونانيون بالآلهة، وعبدوها وتصوروا أنها على شبه الإنسان، كما تنطوى على نفس انفعالاته من الفرح والحزن والضجر، ومن ثم كانوا يحاولون استرضاءها عن طريق الصلاة وتقديم الهبات والقرابين لها أملاً فى أن تجلب مرضاتهم النجاح والخير لهم[2].

وقد ذهبوا فى فكرتهم عن الإله إلى أنه متناهى، فاعتقدوا فى الشيء الكامل الاستدارة لأنه يمثل السمو والكمال، وهو أكمل من

---

(1) بنيامين مارتن: العلم الإغريق ص 23.

(2) Cavendish: Early Greek Philosophy ed O'connor D.S. A Critical History of Western Philosophy U.S.A 1964. P 5

اللامتناهى، لأنه الصفة الأخيرة من صفات المادة، وقد تغير هذا المفهوم بعد مجيء المسيحية أو عند ظهور الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين، وكذلك فنحن نلاحظ وجود هوية بين الكامل واللامتناهي عند الفلاسفة المدرسيين وديكارت(1).

كانت فكرة اللامتناهى هى الأساس الذى اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى ولقد اختلفت تصورات اليونانيين عن الإله من فيلسوف إلى آخر فقد ربط الطبيعيين بين الإلة والطبيعة، كما جاء عند طاليس الذى تصور أن العالم ملىء بالآلهة، كما نجد إكسانوفان يعترض على تعدد الآلهة، ويلوح إلى السماء مشيراً إلى وجود إله واحد. وتجدر الإشارة إلى أن الأساطير اليونانية قد أشارت قبل المرحلة الطبيعية إلى وجود الآلهة التى تمثل الطبيعة.

وقد تطورت فكرة الإله(2). عند اليونان من التعدد إلى الوحدة، فنرى أنكساغوراس يقول بالمبدأ الأعظم للأشياء، والعقل المدبر الكلى الذى يتحكم فى الطبيعة. كما قال هيرقليطس باللوغوس وبالنار التى تنظم الأشياء بدقة.

أما سقراط فقد تصور الله واحداً، وأنكر تعدد آلهة اليونان . فى حين تصوره أفلاطون بالصانع Demiage فقد كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه الأبدية، ومن هنا اتجهت الفلسفات القديمة إلى تصور وجود صانع كلى يقوم بتشكيل مادة العالم من مادة سابقة قديمة فى الوجود.

---

(1) Wahl. Jean: The Philosophers way P 474.

(2) إقرأ الإلياذة والأوديسا لهوميروس أكبر شعراء الإغريق لمعرفة كيف تتمثل الآلهة، وإلى أى حد كانت تتدخل فى شئون البشر.

أمـا أرسـطو فقـد تصـور الإلـه فـى السـماء بعيـداً عـن العـالم وهـو كلى أبدى، كامل إلى حد أنه لا يعلم جزئيات العـالم ولا مخلوقاتـه لأن علمـه بهـا ينقص مـن قـدره لكونهـا جزئيـة وهـو كلـى. وعلـى الـرغم مـن الثغرات التى ظهرت على مذهب أرسطو فى تصور الإلة مـن إبعـاد فكـرة الإلـه المحـرك الأول، الـذى لا يتحـرك عـن العـالم، وقصـر علمـه علـى الكليات دون الجزئيات وما انتهى إليه منطق مذهبـه إلى نفـى عنايـة الله بالعـالم إلا أنـه كـان لـه مبحثـاً فـى الألوهيـة يمثـل شـكلاً متطـوراً مـن أشكال العقيدة عند اليونان وإن كان أرسطو قد أخفق فـى مجانبتـه لما يجب أن يتصـف بـه الإلـه مـن علم وعناية بمخلوقاتـه فعـذره فـى ذلـك أنـه عاش فى زمن تشبع بفكـرة الكلـى، وأن الشبيه يدرك الشبيه، وكـان لمحاولتـه الإعـلاء مـن فكـرة الإلـة أن تصـوره كـاملاً، ولمـا خشـى مـن الانـزلاق إلى الإنقـاص مـن قـدره إذا مـا اتصـل بعالمـه المتسـم بالجزئيـة والتغير، لما كان الإله عنده كامل، ثابت، غير متغير، أبـدى، أزلى، لا متناهى فقد قطـع أرسطو الصلة بينـه وبـين علمـه بـالحوادث الجزئيـة فـى العالم، وقصر علمه على الكليات.

أما آلهة الأبيقوريين، فقـد كـانوا ملوكـاً يعيشـون عيشـة هـانئة مترفة، ولا يبالون بشيء مما يجرى فى العالم.

وهـكذا فنحن نجد أن اليونانيين يصيغون فلسـفة وتصـورات عـن الوجود، وهـم فـى ذات الوقت يبحثون عن العلة سواء علـى المسـتوى الـدينى أو الميتـافيزيقى لكـنهم قـد ميـزوا بـين الفكـرين الـدينى والميتـافيزيقى، وتسـاموا بـالأخير وأبـدعوا فيـه. كمـا كـانت لهـم تصـوراتهم ونزعـاتهم الدينيـة، وعبـاداتهم[1]. التـى ازدهـر فـى كنفهـا الأدب والمسـرح اليونـانى

---

(1) مثل عبادة أبوللو(Apollo) وعبادة (ديونيسيوس).

وتحولت العقيدة عند اليونان إلى الزهد على يد الأورفية، كما عبرت عن ميتافيزيقا الخلق والوجود والإنسان، كما نادت بخلاص النفس من سجن الجسد[1]. ولن يتأتى ذلك إلا بالصبر على أداء الشعائر وهكذا استطاع المعذبون أن يخلصوا شخصياً من عذابهم باتباع تعاليم هذه النزعة.

لقد ظهرت الفلسفة اليونانية، وهى تحترم العقل لكنها مع ذلك لم تغفل البعد الدينى، فقد أشارت الأساطير اليونانية إلى قصص الخلق، وأصل الوجود، كما أشارت إلى فضائل الإنسان ونوازعه، ولم يمنعهم ذلك من التأمل العميق فى الكون، فظهر من بينهم من قال بتصورات طبيعية لأصل العالم وإن كان اليونان قد قدموا تفسيراً مادياً للعالم فعذرهم فى ذلك أنهم وجدوه ماثلاً أمام حواسهم، فاعترفوا بالحس والمادة، وقالوا بقدم العالم، إلا أن ذلك لم يمنعهم من تقديم تصورات فى الطبيعة أكثر تقدماً وثراءاً. فقد كانت لسقراط إسهاماته فى مجال الأخلاق، كما كان لثنائية أفلاطون عن النفس والجسد تأثير كبيراً على رجال الدين والمتصوفة، وفى إرساء دعائم المذهب المثالى، كما

---

(1) تقوم النزعة الأورفية فى ضوء أسطورة تحكى أن العالم كان فى الزمان، ثم نشأ عنه الأثير والظلام، وقد شكل الزمان من الأثير بيضة خرج منها النور ثم انشطرت نصفين أصبح أحدهما الأرض والآخر السماء ثم تزوجت جايا (الأرض) من أورانوس (السماء) فأنجبا من الأبناء ثلاث بنات وسته بنين، وعندما يعلم أورانوس أن أبناءه سيغضبون عليه يسارع بإلقائهم فى نهر تارنا روس، وعندما تغضب عليه جايا تنجب التينان وهم مردة جبابرة، وتصور الأسطورة كذلك كيف ولد ديونيسوس من زيوس ثم خطفه التينان وأكلوه، ثم كيف أعاد إليه زيوس= =الحياة مرة أخرى، وأحرق التينان، وخلق الإنسان من رمادهم وهنا أصبح للإنسان طبيعيتين طبيعة الشر من التيتان، والخير من ديونيسيون.

وضع أسس التفكير الاجتماعى فى تصوره عن الجمهورية فضلاً عن إسهامات أرسطو فى مجال العلم والسياسة، وإسهام الرواقيين فى تقدم الأخلاق والدين وغير ذلك.

وأياً ما كان الأمر قد استقل الفكر اليونانى بذاته عن مجالات الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية عند اليونان، وإذا جاز لنا القول بتفوق اليونانيين فليكن إحقاقنا لحقهم فى التفوق مقروناً بتقدمهم العقلى، وبتفسيرهم الميتافيزيقى للعالم، وبتنظيمهم لفكرهم فى ضوء اللوغوس (العقل). مما جعلهم يحققون سبقاً فكرياً وحضارياً على غيرهم من الشعوب يقول الدكتور على سامى النشار: "... لقد كانت لهم أفكاراً لم تعلو إلى درجة النظرية أو الفكرة المتكاملة الجوانب فى الدين... بل كان دين اليونان مجموعة ديانات مختلة وأساطير عامضة وتصورات مريضة[1].

فليس مستغرب بعد ذلك أن نقول أنهم أبدعوا فى الفلسفة التى ظلت متعالية وغير عابئة بالاعتقادات الدينية[2]. فى حين أنبت الشرق الحكمة على ما سنرى من خلال السطور القادمة.

بين الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية "رؤية مقارنة"

اختلف الباحثون حول الصلة بين الحكمة الشرقية وفلسفة اليونان أو العلم اليونانى. فذهب البعض منهم إلى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية تدين برمتها إلى حكمة الشرق، وفى سبيل ذلك يقوم الباحث

---

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف ط 4 1966، ص34

(2) إميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973، ص9.

فى هذا الصدد بعمل دراسات مقارنة بين العقائد والأفكار الشرقية، وبين الفلسفة اليونانية ثم يحاول التوصل إلى العوامل المشتركة التى تدل على تأثر الفلسفة اليونانية بالشرق. ومن الباحثين من ينكر ذلك ويذهب إلى أن العلم اليونانى قد نشأ فجأة فهو بدعة يونانية نشأت نتيجة لما يتميز به اليونان من نظر عقلى مجرد عن سائر الشعوب. ويقول البعض إنه بينما كان الشرقيون يغرقون فى الحكمة الدينية والأخلاقية ولا يتعدونها كان الغربيون ينسقون وينظمون الفكر كما يضعون المناهج والمباحث فى نظام عجيب رائع[1]. ورغم أن هذا التفسير يعول على عنصرية بائنة بيد أنه يصلح عند الكثيرين، الذين يذهبون فى التدليل على عدم تأثر العلم اليونانى بالشرق إلى أن أحداً من اليونانيين لم يشر صراحة إلى مثل هذا التأثير فى كتاباته وينتهون إلى أن الفكر اليونانى قد جاء محصلة التطور الداخلى فى الحياة العقلية اليونانية، فقد تناول اليونانيون نظمهم وتقاليدهم واستبدلوها بأخرى محكمة تخضع للمنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام[2]. غير أن اليونانيين أنفسهم يعتبرون أنهم غير مبتدعين استناداً إلى تلقى فلاسفتهم العلم من الشرق. فقد تعلم فلاسفتهم المبادئ فى مصر وبابل فرحلات كل من طاليس وفيثاغورس وأفلاطون إلى الشرق قد أفصحت عن ثمة تأثير بحضاراته وعلومه. يشهد بذلك هيكاتية Hecetee وهو أقدم علماء الجغرافيا فى القرن السادس قبل الميلاد، ثم هيرودت من بعده، فقد أشاع كل منهما هذا الرأى ودافع عنه[3].

---

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى (نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان).

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج1 ص12.

(3) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها د. عبد الحليم محمود.

وهناك من الآراء من يعتبر تفجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين على سقراط ثم عند أفلاطون والرواقيين، فضلاً عن المناخ الدينى الذى نمت فيه الأفلوطينية المحدثة- يعتبرونه- دليلاً على تأثر الفلسفة اليونانية بالحكمة الشرقية (1).

ولكن هل يعد هذا التأثير الشرقى بمثابة الأصول فى الفكر اليونانى؟

إن هذا الرأى هو ما لم يقطع فيه أحد برأى نهائى، واختلفت فيه الآراء على ما رأينا. وهنا تصبح محاولة البحث عن أصول شرقية للفكر اليونانى محاولة عسيرة لأسباب كثيرة منها قوة الحجج عند كل من الفريقين المتنازعين على السبق الفكرى والحضارى. فضلاً عن قلة المصادر التى تتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، حتى وإن وجد مثل هذا الموضوع فى بعض منها، فإنه لا يوجد إلا متفرقاً، كما لم يعالج بصورة كافية وبذلك تتعذر أمام الباحث الرؤية التى لا تتضح إلا بدراسة مستفيضة للفكر اليونانى برمته وفى أصوله، ثم دراسة مماثلة لفكر الشرق المتناثر فى الكتب، وفى الآثار ثم محاولة المقابلة بين فكريهما بمنهج تاريخى تحليلى، وتتبعهما فى تطورهما. لكن هذه الدراسة تصبح أشبه بالملاحظات منها إلى الدراسة العميقة التى تستعصى على الباحث أما الغاية من هذه الدراسة فسوف تنصب على تحديد خصائص الثقافتين والكشف عن بعض الصلات، بينهما، فنتناول أولاً ظروف قيام الحكمة فى الشرق، مع الكشف عن بعض مظاهرها ثم ظروف قيام الفلسفة فى الغرب (عند اليونان) والكشف عن بعض مظاهرها فى سبيل الوصول إلى تحديد نوعية الثقافتين.

---

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق. ت د. محمد يوسف موسى ص 9.

(أ) ظروف قيام الحكمة فى الشرق وبعض مظاهرها:

لا يختلف الباحثون فى أن المدنيات الشرقية قد سبقت المدنية اليونانية، والمقصود بهذه المدنيات الشرقية تلك المدنيات الكبرى التى نمت وازدهرت فى أحواض الأنهار الكبرى مثل النيل والفرات ودجلة والسند. وكانت هذه المدنيات تقوم على الزراعة فاستتبع ذلك قيام نظم للرى ومعرفة بمواعيد الفيضانات، ومواسم الزراعة وتبع ذلك تقدم فى علم الفلك عند المصريين القدماء والبابليين الذين برعوا فى علم الفلك فعرفوا طبيعة النجوم النارية، وشرحوا الكسوف والخسوف وافترضوا وجود دوائر أو ساطها على محيطات دوائر أخرى لتبرير دوران الشمس والقمر[1]. وتجدر الإشارة إلى أن علم الفلك كان موجها إلى غايات عملية فكانوا إذا رصدوا السماء مثلا وظواهرها على ما فعل البابليون قصدوا بذلك العلم بحركات الشمس والقمر ومطالع الكواكب ومغاربها لمعرفة الفصول الأربعة حتى ينظموا فى ضوء علمهم بذلك مواسم الزراعة أو رحلاتهم التجارية فى البحار أو الصحارى[2].

ولم يقتصر التقدم عند الشرقين على علم الفلك فحسب، حيث نلمس تقدمهم الملحوظ فى علم الهندسة فى مصر الفرعونية على ما تشهد بذلك الآثار المعمارية العظيمة التى خلفوها والتى تعبر عن آية من آيات الإبداع والتقدم فى فن الهندسة المعمارية التى تشير إلى مدى استفادة المصريين القدماء من مبادئ الهندسة وتطبيقهم لها. وقد صاحب التقدم فى علم الهندسة تقدماً فى علم الحساب فعرفوا العمليات الحسابية مثل الجمع والطرح والقسمة والضرب التى كانت عملياته تتحول إلى

---

(1) المرجع نفسه ص56.

(2) مشكلات فلسفية نخبة مؤلفين مطبوعات وزارة التربية ص 3.

مضاعفات متوالية ، بل وكان حل معادلات الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم[1].

وتجدر الإشارة إلى أن حالة العلم فى أى مكان تتفق مع التقدم الاجتماعى والسياسى فى هذا المكان، فقد اعتمدت المدنيات القديمة على الحكومات المركزية فلجأ المشرعون إلى الخرافات حيث وجدوا أنه من الأوفق والأجدى أن تتعود الجماهير على إطاعة أى أمر يصدر إليها من رؤسائها وهل غير الخرافات يجعل الجماهير تنساق بلا تبصر أو تعقل، لذلك وجدنا كل شيء يتحول إلى أساطير، تحولت العقائد الدينية بدورها إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر فقد ذكر البابليون أن أصل الكون ماء، وأن الأرض كانت فى البدء بحر ثم جاء مردوخ، وهو الخالق البابلى فربط حصيراً من الغاب على سطح الماء ثم جاء بطين ووضع أكواماً على الحصير فكان العالم[2].

وفى إطار هذا التفكير الدينى الأسطورى اهتدى حكماء الشرق إلى وجهات من النظر فى الكون الكبير فأخذوا يسألون أنفسهم كيف وجد؟ ومن أين نشأ؟ ومن الذى أوجده؟ ووصلوا إلى مسائل لا تخلو من قيمة فى هذه القضايا فتوصل بعضهم إلى وحدانية الله (مذهب التوحيد) كما توصل البعض الآخر إلى أن الله خلق العالم من عدم مثل أجداد الاسرائيليين الأوائل، واعتقد بعضهم فى خلود النفس ويوم الحساب، على ما يذهب إلى ذلك تصور قدماء المصريين عن البعث والخلود، كما توصل البعض منهم كذلك إلى مذهب الحلول، فتصوروا أن الله حال فى العالم وما الموجودات إلا صوراً غير حقيقية على ما ذهب

---

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص 56.

(2) بنيامين مارتن: العلم الاغريقى أحمد شكرى سالم ج1 ص40.

البراهمة الهنود ، كما توصل أتباع زرادشت الفارسيين إلى مبدأ الثنائية فى الوجود حيث يكون الخير هو مبدأ الحياة والشر مبدأ الموت[1]. وغير ذلك من المسائل التى ستظهر بوضوح من خلال التفكير اليونانى.

وكان الاعتقاد فى القضاء والقدر سائداً فى وادى الرافدين باعتباره قدراً كونيا وباعتباره مصير الأفراد وقد ظهر هذا الاعتقاد عند الصينيين حيث كان يسمى "بالسبج" أو الأمر الإلهى[2].

ويضاف إلى سبق الشرق فى المعارف والعلوم الطبيعية والكونية أثره الذى لا يدحض فى الحضارة وهو اختراع حروف الهجاء الفينيقية وكان عددها اثنان وعشرون حرفاً بما فى ذلك الحروف المتحركة[3].

وبعد أن عرضنا فى إيجاز لمظاهر الحضارة الشرقية ولما قدمه الشرق من مظاهر فكرية ومادية أثرى بها تاريخ الإنسانية نشير إلى ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها.

(ب) ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها:

لقدازدهرت الحضارة اليونانية فى فترة قصيرة من الزمن فقد بدأت فى القرن السادس قبل الميلاد تقريباً لكنها شهدت أزهى عصورها خلال ثلاثمائة سنة امتدت من عام 550 إلى 257 قبل الميلاد[4]. وكانت الحضارة اليونانية إحياءاً لحضارة أقدم منها ظهرت على شاطئ بحر إيجه يشهد بذلك انتساب معظم الفلاسفة القدماء إلى أيونية مثل

---

(1) مشكلات فلسفية نخبة مؤلفين مطبوعات وزارة التربية ص 3.

(2) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص 56.

(3) المرجع نفسه ص 47.

(4) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص 25.

طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس. لقد تعددت العبادات والآلهة فى بلاد الإغريق ونسجت حول الآلهة الأساطير الكثيرة المتشابكة التى نتج عنها الميثولوجيا التى تظهر بشكل كبير عند مطالعة الأدب اليونانى[1]. ولقد كانت هناك بعض العبادات الشهيرة مثل عبادة أبوللو APOLLO التى انحدرت إليهم من الشمال عن طريق الآخيين وليس من الشرق أو الجنوب[2]. فضلاً عن عبادة ديونيسوس الذى كانت تقام له الاحتفالات السنوية. وتجدر الإشارة إلى أنه فى كنف الاحتفالات الجامحة ذات العاطفة الهو جاء والهوى والخيال بزغ فجر المسرح اليونانى[3]. وتطور على أيدى أعلامه من أسكيلوس حتى أرستوفان وعلى هذا النحو يعد المسرح اليونانى أروع ما قدمه اليونان إلى عالم الأدب والفن حتى يومنا هذا، كما يعد منبعاً لإلهام الكثيرين من الأدباء المحدثين.

أما العبادة الثالثة الهامة فهى الأورفية، وهى ديانة وفدت من طراقيا مع الإلة أورنيوس، وقد انطوت على نزعة من الزهد تأثرت بها الفيثاغورية، وتأثرت أيضاً بنظرياتها فى النفس ونزعاتها السرية[4].

ولقد انطوت الأساطير اليونانية على الموضوعات التى تبحث فى مشكلة الخلق وأصل الوجود والإنسان، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة اليونانيون من إمعان النظر والتأمل فى الوجود، كما ظهرت لديهم

---

(1) إقرأ الإلياذة والأوديسا وهما لهوميروس أكبر شاعر إغريقى حيث ترى كيف تتمثل الآلهة وتتدخل تدخلاً مباشراً فى شئون البشر.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ح1 ص21.

(3) المرجع نفسه.

(4) أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية، سلسلة المكتبة الثقافية العدد 136، ص16.

نظريات عن أصل العالم وطبيعة الإنسان فنجد منهم من قال بأن أصل العالم ماء مثل طاليس وحاول أن يقيم برهاناً على ذلك، ومنهم من قال بالنار مثل هيرقليطس، كذلك فقد ظهر من أعاد الأشياء إلى الهواء أو العناصر الأربعة مجتمعة، وظهرت المدارس الفلسفية مثل الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية وغيرها. وكا منها لها آراء ذات قيمة فى تفسير الوجود وصانعه.

وفضلاً عن ذلك فقد ظهرت لدى اليونان علوم لم تعرف فى الشرق مثل المنطق الأرسطى، وكان لليونانيين اهتمامات بالفلك إذ وضع طاليس تقويماً فلكياً يعد أقدم ما عرف من نوعه، بين فيه أوجه القمر والتنبؤ بحالة الطقس[1]. وفى مجال الرياضة فقد وضع فيثاغورس نظرياته الهندسية بل كانت الرياضة هى أساس فلسفته وكذلك كان الحال عند إقليدس، وفى مجال التجارة والملاحة وقد ساعدتهم على ذلك طبيعة بلادهم الساحلية.

وعلى هذا النحو فقد قدم اليونانيون للعالم أول محاولة لتفسير الكون على أساس طبيعى مخص، كما كانوا ينظرون إلى المستقبل وينظمون المدن والموانى ويتاجرون ويسعون وراء القوت، ويدافعون عن أنفسهم، كما يقومون بالطب والعلاج ويبنون المعابد، ويمارسون الشعائر والكهانة ولكنهم كانوا أيضا يفكرون فى المستقبل ويحاولون أن يستنبطوا قواعد عامة من خبرتهم المعاشة[2].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) بنيامين مارتن: العلم الإغريقى ص 43.

والحق لقد كان لفكرهم آثاراً عقلية بعيدة المدى. فلقد أفاد رجال اللاهوت والمتصوفة من رأى أفلاطون فى ثنائيته المشهورة بين النفس والبدن، كما أفاد الاجتماعيون من تصوره للجمهورية بنفس القدر الذى نهل الأخلاقيون فيه من مذهب الرواق، كما حذا العلماء والسياسيون حذو أرسطو فى آرائه العلمية والسياسية، وتابع الرياضيون فيثاغورس وإقليدس كما سار الأطباء على طريق أبوقراط وجالينوس.

(ج) تعليق وتقييم:

تبين لنا مما سبق مظاهر الثقافتين الشرقية واليونانية ونود هنا الإشارة إلى أثر ثقافة الشرق علي اليونانيين والذى نتج عن تأثير المصريين الذين اتصلوا باليونان عن طريق بحر إيجة. وظهر ذلك واضحاً على الكريتيين الذين تأثروا بثقافة الفراعنة كما نقلوا هذا التأثير إلى داخل بلاد اليونان فى خلال النصف الأول من الألف الثانى قبل الميلاد. ويستدل على الأثر الشرقى للكريتيين من خلال ملاحظة خطهم المكون من حروف هيروغليفية [1]. مما يؤكد تأثيرهم بثقافة الفراعنة، وكذلك بالهندسة الفرعونية [2]. والحساب، فلم يكن هناك ثمة اختلاف أللهم إلا فى الغاية النهائية لهذه العلوم التى قصد المصرى القديم من تعلمها قياس الأرض، والاستفادة من العمليات الحسابية البسيطة للموازين والمقاييس والأجور فى دفع عجلة الحياة الاقتصادية عنده حين أن الغاية عند اليونانى القديم كانت نظرية خالصة مستقلة عن التطبيق العملى.

---

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص50.

(2) المرجع نفسه ص82.

ولقد ساهم البابليون كذلك فى تكوين الثقافة اليونانية عن طريق اكتشافاتهم الفلكية التى أفاد منها اليونان، فضلاً عن اتفاقهم فى بعض التفسيرات المتعلقة بالوجود والإنسان كفكرة الإيمان بالقضاء والقدر التى اعتقد فيها البابليون. وكان لها صدىً عند اليونان فى عقيدتهم المعروفة باسم (لوجوس سبيرماتيكوس) أى "الأصل البذرى"[1]. كما أن هناك ثمة تشابه بين أسطورة مردوخ البابلية عن الخلق وبين رأى طاليس عن تفسير أصل العالم بالماء لكن الفارق بين التفسيرين هو أن التفسير البابلى يعد اعتقاداً فحسب ولا يقوم على دليل أو برهان فى حين أن تفسير طاليس كان على بساطته مقروناً بالبرهان.

وفضلاً عن ذلك فإننا نجد ثمة تشابها بين مذهب الثنائية الفارسى القائل بمبدأى النور والظلام أو الخير والشر وبين التصور اليونانى لمثل هذه الأفكار على ما يظهر من آراء الأورفية، وكذلك فى تصور النار المقدسة عند هيرقليطس التى كانت صدى لآراء الفرس وأساطيرهم كما أن هذه الثنائية بين الخير والشر كانت قد ظهرت عند أفلاطون فى تمييزه بين عالمى المحسوس والمعقول أو الخير والشر. والفارق الواضح بين تصورى الشرق واليونان أن الأول قد قام بمثابة الاعتقاد الدينى المتلبس بالأسطورة فحسب فى حين أتى تصور اليونانيين مدروساً إلى حد كبير وميرهنا عليه وموضوعاً فى صياغة فكرية فلسفية محكمة[2].

ومن المعروف أنه فى عام 800 قبل الميلاد تم تكييف الأبجدية الفينيقية فى فلسطين وقد أدى هذا الابتكار إلى إلمام جميع السكان

---

(1) المرجع نفسه.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج1 ص26.

بالقراءة والكتابة فى يسر ودون عناء فى التمرين على الكتابة باللغات الأخرى مثل الهيروغليفية والمسمارية. ولقد عبرت الفيثاغورية خير تعبير عن تأثير الشرق فى اليونان ونحن نعلم أنها قد أدخلت ضمن تعاليمها أفكاراً عن فكرة التناسخ الهندية، فضلاً عن النحلة الأوربية، وكان على فيثاغورس أن يوفق بين جميع هذه الأديان بما تنطوى عليه من اتجاهات ومشارب مختلفة فأخذ من طقوس بابل ومصر وتراقيا وغيرها[1].

على هذا النحو السابق نرى أن الباحث فى مثل هذا الموضوع لن يعدم وجود بعض وجوه المشابهات عندما يتوفر على الدراسة المقارنه مهما كان حجمها.

وأيّاما كان الأمر فلا نملك فى نهاية هذه المقالة الموجزة إلا أن نتساءل عن المميزات التى يتميز بها الفكر اليونانى عن نظيره الشرقى، ولما كنا قد سبق لنا أن أطلقنا لفظ الحكمة على فكر الشرق ولفظ الفلسفة على الفكر اليونانى فإننا نرى أن هذين اللفظين قد لخصا القضية المطروحة برمتها فإنه على الرغم من وجود بعض المؤثرات الشرقية إلا أنها لا تصلح أن تكون أساساً كاملاً للفلسفة اليونانية هذا فضلاً عن أن هذه المؤثرات نفسها قد ذابت وامتزجت بالفكر اليونانى[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفظ الحكمة لا يصلح إلا أن يطلق على فكر الشرق. ذلك أن المعارف والعلوم الشرقية - إذا جاز لنا القول بهذا اللفظ الأخير - قد ظهرت جميعها وازدهرت فى كنف الدين.

---

(1) أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية- مكتبة ثقافية عدد 136 ص 22.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج1 ص26.

والمتأمل للفكر الشرقى نجد أن تأملاته عن الوجود الإنسانى كانت تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم. ويرجع ذلك إلى أن هذا التفكير ينتمى بالدرجة الأولى إلى نزعة التدين الفطرية فى الإنسان. ولما كانت النزعة الدينية (الطقوس الدينية) تسبق الفكر الفلسفى فى كل زمان ومكان فيحضرنا هنا سؤال ضرورى عن سبب اختلاف حكمة الشرق عن فلسفة اليونان، وعلة تخلفها عن الفلسفة اليونانية؟

لعل السبب الواضح لهذا الاختلاف هو أن التفكير الشرقى اتجه اتجاها عملياً فالفلسفة الهندية على سبيل المثال كانت تمثل مذهباً عملياً تصوروا فيه أن الروح قوة فعالة لا قوة عقلية يدركونها من خلال أعمالها الحيوية وليس فى أعمالها المجردة، فمذهب اليوجا على سبيل المثال مذهب يعلم بالتجربة والمران كيف يتسنى للمرء تنمية سلطته الروحية وقهرها لسلطة الجسد[1].

وعلى هذا النحو نرى أن الديانات قد حددت إطارات التفكير وربطته بالغايات العملية فى الشرق ومن ثم جاء أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة. تلك الفلسفة التى لا تقتصر على مجرد النظر العقلى بل تمثل أسلوباً خاصاً من التفكير يخضع لقواعد المنطق وأحكامه.

وهكذا تميز اليونانيين عن الشرقيين بانتقالهم من مرحلة التطبيق العملى إلى مرحلة المذاهب، ومن الفن العملى إلى مرحلة العلم التى انتقلوا منها إلى الفلسفة[2]. لقد اجتهد اليونانيون فى مجال الحياة العملية على نحو ما اجتهد الشرقيون كذلك. بيد أنهم اختلفوا عنهم

---

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص12.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ح1 ص43.

بصورة كبيرة فاليونانيين سرعان ما انتقلوا من هذا الجهد العملى والممارسة إلى مرحلة الفكر والنظر، فاستنبطوا من خلال عملهم، ومن خلال ممارستهم للحياة القوانين العامة التى تحكم وتنظم السلوك والأخلاق . فى حين أن الشرقين لم يجترؤا على تخطى عالم الأساطير التى كانت تسرد لهم ما ينبغى أن يكون عليه السلوك، وإلى أى حد أصبحت الأشياء على ما هى عليه. ولكن اليونانيين قدموا أروع بدعة فكرية إلى عالم الفكر، قدموا مذاهباً عقلية لها دعاتها ومفكريها التى تنسب إليهم، وهكذا ففى حين كان العقل البشرى يرزخ تحت وطأة الدين فى الشرق نراه يتحرر على يد اليونانيين وينشد الحقيقة فى ظلهم منساقاً ببواعث اللذة العقلية وحدها وبذلك أصبح اليونانيون هم أول من أبدع حرية الفكر والبحث الحر فى تاريخ الإنسانية كلها[1]. فلم يكن لديهم توراة أو منتراس [2]. ولا قربان مثلث[3]. إنما كانت الفلسفة هى دين اليونان . حقا لقد كان هناك كهنة ولكنهم ليسوا بذوى سلطان. كان هناك مرتلين ولكنهم يتكلمون بأسمائهم لا باسم الآلهة كانت الأساطير المحلية لا نهاية لها. وإذا كان لابد من كتاب يجمع قلوب الإغريق فقد كانت العقائد، ولكن العقائد ليست بالعقائد. وهكذا استقلت الفلسفة اليونانية استقلالاً مطلقاً. ولو كانت نمت تحت وصاية الدين لما أبدعت ما أبدعته. كانت هناك خرافات كثيرة ولكنها

---

(1) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص 50.

(2) المنتراس هو كتاب البراهمة.

(3) القربان المثلث من شعائر البوذيين.

كانت لعباً يتسلى بها الناس ولو كانت ديانتهم أكثر جدية من ذلك لخسرنا الكثير"[1].

1- البناء اللاهوتى للفكر فى العصر الوسيط:

اصطبغ فكر العصور الوسطى بمسحة لاهوتية ظاهرة نجمت عن محاولة التوفيق بين الفلسفة و الدين، وقيام اللاهوت على عقيدة التوحيدة التى تعنى رد الأشياء إلى علة واحدة . وهذا الاتجاه الجديد الذى ظهر فى عصر النهضة بسبب ازدياد النزعة الدينية، والاعتقاد فى إله الأديان. إنما يختلف عن مثيله فى العصر اليونانى الذى تناول الدين من بين مظاهر الطبيعة ، فمزج العبادة بالإيحاءات والتشبيهات وحولها إلى دهرية مؤكدة[2].

وكان التوفيق بين الفكر والدين من أهم المسائل التى تناولها فلسفة العصر الوسيط. فقد تناولت الفلسفة المسيحية فكر اليونان، واستقت منه ما يتوافق معها، وما يدعم موقفها اللاهوتى، ويساعد على نموها مثل مبحث الوجود (الأنطولوجيا) الذى كان يمثل مذهباً فى الدين الطبيعى، كما تناولت المسيحية منطق أرسطو فبحثت فيه وطورته إلى شكل صورى بحت لم يعرفه من قبل [3].

---

(1) هذه الفقرات تلخيص لرأى سانت هلير فى أصالة التراث اليونانى الوارد فى ترجمة الأستاذ لطفى السيد بكتاب الكون والفساد لأرسطو. وقد ورد الرأى كاملاً بأسلوب لطفى السيد فى كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ومنه لخصت.

(2) المرجع نفسه ص 14.

(3) المرجع نفسه ص 16.

ولقد تأثرت النزعة الروحية التى كانت تتسم بها المسيحية بالأسلوب العقلى للفلسفة الأرسطية فاصطبغت القيم والمفاهيم الروحية التى لا يمكن التعبير عنها بنظام عقلى ثابت مجرد حتى يتفق مع الفكر المدرسى وبذلك أرضت المسيحية فى العصر الوسيط مطالب العقل[1].

وكان لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أثراً فى تحويل الفكر إلى الحكمة يقول ماريتان عن فكر العصر الوسيط "لقد أغلقت منافذ الفكر فى هذا العصر واقتصرت على الحكمة القائمة على الدين فظهرت أنواع ثلاثة من الحكمة فى إطار اللاهوت هى:

1- حكمة النعمة The wisdom of Grâce وحكمة اللاهوت The TheolgicalWisdom والحكمة الميتافيزيقية Metphysical Wisdon[2]. وعلى هذا النحو تحولت الميتافيزيقا فى العصر الوسيط إلى اللاهوت بعد أن اصطبغت بصبغته. فاعتبر الفلاسفة أن المسيحية هى المحكمة فى قولهم (فلسفتنا) و (حكمتنا) باعتبارها مذهباً عقلياً منظماً يماثل مذاهب الفلاسفة اليونان[3].

وتأسيساً على ما سبق نرى أن الهدف للفكر فى العصور الوسطى كان يتجه إلى محاولة التوفيق بين اللاهوت الكنسى والعقل الإنسانى الذى تسلح بالمنطق، وهنا اختلفت وجهات النظر حيث وجدنا أنسلم يحاول تأسيس الإيمان على العقل، كما وجدنا أوغسطين يستند إلى نصوص الكتاب المقدس. ويدعو الكنيسة إلى محاربة كل مروق

---

(1) المرجع نفسه.

(2) Maritain Jacques: Science and Wisdom, London 1944. P22.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص 9

عقلى على تعاليمها، ومن ثم ظلت النصوص المقدسة مصدر التفكير فى العالم الطبيعي أكثر من عشرة قرون من الزمان[1].

يقول الدكتوز عثمان أمين: "لقد كانت مهمة المفكر فى العصر الوسيط هى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس إلا بدل أن تكون مهمة خلق وإبداع، فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من الأجلال والإكبار والتسجيل أى كانت، وآمنوا بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها- فى الأناجيل- أو فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة حتى سرى هذا الإجلال لغير الكتب الدينية من آثار الماضى التليد" [2].

ولا يفوتنا ونحن نعرض للفكر والفلسفة فى العصر الوسيط أن نذكر اتجاهات الأديان الثلاثة المنزلة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام.

أما اتجاه الفلسفة اليهودية فقد مثله فيلون الإسكندرى الذى اهتم بالتأويل الرمزى للتوراة، ولم يبحث فى أية مسائل ميتافيزيقية، تمثل آراء اليونان، كما كان خير معبر عن أثرهم فى عالم الفكر اليهودى.

وقد تحددت الفلسفة المسيحية فى ضوء آراء كل من أرويجين والقديس أوغسطين وأفلوطين.

كما كانت الحركة المشائية فى الإسلام تعبر عن اتجاه التوفيق بين الدين والفلسفة وقد مثلها الفلاسفة الإسلاميين أمثال ابن رشد والكندى والفارابى وابن سينا.

---

(1) توفيق الطويل: قوة النزاع بين الدين والفلسفة ص 86.

(2) عثمان أمين: محاولات فلسفية ص 166-167.

وقد كانت حركتهم خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة اليونانية وعلى رأسها فلسفة أرسطو، وبين الفكر الإسلامى الحنيف النابع من القرآن الكريم والسنة البنوية الشريفة.

وبعد أن عرضنا لصورة موجزة عن الصلة بين الفكر والدين فى العصر الوسيط ننتقل إلى بحث المشكلة ذاتها فى عصر النهضة والعصر الحديث.

2- الصراع بين الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة:

بلغ الصراع بين الفلسفة والعلم والدين ذروته فى عصر النهضة، يشهد بذلك ما حققه العلم من تقدم وازدهار، وما فقدته الكنيسة من سلطاتها بالتدريج، مما كان له آثاراً بعيدة على المستوى الفلسفى وسوف نعرض هنا للصلة بين الفلسفة وبين العلم من ناحية، وبين الدين من ناحية أخرى حتى يتسنى لنا أن نلم بصورة واضحة عن صلة الفلسفة بالدين فى هذه المرحلة.

(أ) الفلسفة والعلم:

يعبر عصر النهضة الأوربية عن قدرة الإنسان العقلية على اكتشاف ذاته ومواهبة، وقد بدأت النهضة بطيئة ثم انتشرت تدريجيا فى غرب أوربا وبلغت غايتها ما بين عامى 1400- 1600م وقد تميز عصر النهضة بظهور ثقافة جديدة ساعدت على نمو الاختراعات والاكتشافات الجديدة[1]. كما أزدهر الاقتصاد، وتحسن الانتاج، وحدثت حركة لإحياء التراث القديم فى الأدب والفلسفة اليونانية[2].

---

(1) Russell. B: Wisdom of the West.

(2) Ibid.

فنمت بذور ثقافة جديدة، وتطورت اللغات القومية وازدادت ثراءاً وقيمة، كما ساعد اكتشاف فن الطباعة فى نهاية القرن الخامس عشر على طبع الكتب وانتشار الثقافة(1). فتغيرت المفهومات الأخلاقية، والفنية والسياسية. وهى محصلة الوعى الإنسانى بهذه المجالات، الذى ازداد نتيجة نمو الشخصية والوعى بالذات مما كان له آثراً ملحوظاً على الفلسفة أدى إلى ظهور شعور جديد بالمسئولية الفردية، والإحساس بالحاجة إلى صياغة معايير إنسانية جديدة.

وعلى هذا النحو تحول عصر النهضة إلى مرحلة تساؤل وبحث، تحطمت معه سائر القيم والعقائد القديمة، وقوى فيه الشك العميق، كما ساد فيه التوفيق بين مختلف الاتجاهات والمشارب، يقول ترينشارد كوكس عن عصر النهضة: "لقد مثل عصر النهضة زواجاً سرياً بين العالم الجديد والعالم القديم كما نبه الناس إلى مفاهيم جديدة لم يألفوها من قبل فى الفنون والعلوم" (2). أما رسل فإنه يقول عن هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الفكر: "لقد تميزت مرحلة النهضة عن مرحلة العصر الوسيط بالكثير من المميزات نذكر من بينها انحلال سلطة الكنيسة وازدياد نفوذ العلم"(3).

وهكذا لم يعد الإنسان أسيراً للدين فى عصر النهضة، كما لم يعد متفرجاً على العالم حوله، لقد كان إنساناً شمولياً. خاض فى مجالات الحياة على تنوعها واختلافها. ففى مجال العلم مثلاً نراه يحاول

---

(1) Cox Trenchard: The Renaissance in Europe p3.

(2) Cox Trenchard: The Renaissance in Europe p3.

(3) Russell. B: A History of Western philosophy Book 3 Part 1 p511 .

أن يضع العالم تحت سيطرته ويكفى شاهداً على ذلك فلسفات برونو وبيكون وفيكو القائمة على أساس النظر الجديد للعالم الطبيعى، وكذلك جاليليو الذى ثار على الكوزمولوجيا المتوارثة من العصر الوسيط وحطم قوانينها الطبيعية بما وضعه من مناهج تجريبية، أما بيكون فقد اجتهد فى سبيل تأسيس معرفة جديدة بالعالم الطبيعى تفرض سيطرة الإنسان عليه. وتفتح أمامه أبوابها المستغلقة لكى يستفيد منها فى حياته، ولهذا فقد قدم منهجاً جديداً للكشف يختلف عن المناهج النظرية السابقة عليه. أما ديكارت فقد أسس منهجاً عقلياً بعد أن أعاد النظر فى المعارف القديمة، ودعا إلى احترام العقل وتسخير الطبيعة من أجل مصلحة الإنسان.

وهكذا كان التطور الجديد والتقدم من السمات المميزة لعصر النهضة وقد تمثل فى نقد القديم، فقد وضع مفكروا عصر النهضة أساس التصور الإنسانى الجديد والمتحرر من الطبيعة، وهو الذى وجه الإنسانية بعد ذلك [1]. كما كان من أسباب التقدم العلمى الذى حدث فى هذا العصر هو خروج العلم عن دائرة اللاهوت أو صراعه معها ومن ثم أصبح هذا العصر بمثابة انتصاراً للعلم على الحكمة"[2].

ولقد تميز عصر النهضة كذلك بالصراع بين ثلاثة اتجاهات متعارضة هى اتجاهات العلم والفلسفة والدين، وقد سبق أن عرفنا أن سلطة الدين كانت هى السلطة المهيمنة على الأمور فى العصر الوسيط،

---

(1) Hoffding, H: A History of Modern philosophy p 4.

(2) Maritain Jacques: Science and wisdom p0.

فكانت الكنيسة كسلطة هى التى تحكم الثقافة[1]. كما وضعت حكومات المدن فى أيدى ملوك على طريقة اليونان القدماء، فكانوا يحكمون بالديمقراطية أو الطغيان إلا أن الأرستقراطية الإقطاعية أصبحت قادرة فى القرن الخامس عشر على الاتحاد ببعضها البعض ضد الحكومات المركزية وبذلك فقدت الحكومات المركزية أهميتها السياسية والاقتصادية. ومن هنا فقط ظهر دور الدولة فى اتجاه تفكير الفلاسفة على عكس ما كان يحدث فى العصور الوسطى فى ظل سيطرة الكينسة. ولذلك فقد بزغ نجم الديمقراطية والاشتراكية باعتبارهما قوتين سياسيتين حينذاك[2].

وهكذا فقد أصبح الغزو العلمى ممثلاً فى نشر نظرية كوبرنيقوس عام 1534 لكن هذه النظرية لم تصبح ذات تأثير إلا عندما حسنها كبلر وجاليليو فى القرن السابع عشر، يقول رسل: "إن الصراع قد بدأ بين العلم والدين عندما خاض التقليديون معركة فاشلة ضد المعرفة الجديدة"[3].

وكان من نتائج تحرر العقل من سلطان الكنيسة أن نمت النزعة الفردية التى ازدهرت على يد ديكارت الذى أحل الفلسفة الهادفة محل الحقائق الروحية، وأصبحت الحقائق عملية Practical هدفها أن تجعل الإنسان سيد على الطبيعة.

---

(1) Russell. B: A History of Western philosophy Book 3 Part 1 p511 .

(2) Ibid.

(3) Ibid 512.

بعد أن تناولنا موضوع الفلسفة والعلم فى عصر النهضة نعرض للصلة بين الفلسفة والدين فى ذلك العصر حتى نستكمل عرض الموضوع بكافة جوانبه الرئيسية وهى الفلسفة والعلم والدين هذه المجالات الثلاثة التى كانت تتصارع على مسرح الأحداث فى ذلك العصر.

(ب) الفلسفة والدين:

يمثل عصر النهضة فترة صراع حول معرفة الإله، بعد أن اختلطت المذاهب وتضاربت حول معرفته بالوسائل الفلسفية.

فنجد أن نيقولادى كوسا[1]. يرى أننا لا نستطيع أن نصل إلى مرحلة معرفة الله عن طريق معرفتنا الإنسانية؛ لأن هذه المعرفة يجب أن تقوم على الإيمان. ومن ثم يصبح الاتجاه الرئيسى فى فكر نيقولا هو عدم معرفتنا بالله، وأن محاولة الخوض فى هذا المجال تقتضى منا حرصاً زائداً وتعمق للذات والعقل، حتى نصل إلى معرفة به تقوم فى ضوء إدراكاتنا وما تسمح لنا به أدوات معرفتنا ولقد عبر نيقولا عن نزعته الإنسانية، ومعرفته عن الله فى كتابه "الجهل الحكيم" الذى يعد أشهر مؤلفاته[2].

أما مارتن لوثر[3]. زعيم حركة الإصلاح الدينى فقد كان مدخله لمشكلة معرفة الله دينياً على عكس ما فعل سابقة وانتهت

---

(1) نيقولادى كوسا: (401-1464) رجل من رجال الكنيسة، كان من أصحاب النزعة الإنسانية، كما كان يريد أن يعيد النظر فى بناء معرفتنا عن الألوهية، وقد شرح وجهة نظرة هذه فى كتابه الرئيسى (الجهل الحكيم).

(2) Hoffding, H: A History of Modern philosophy p 38.

(3) مارتن لوثر (1483-1546): ولد فى إقليم سكسونيا، وسلك الرهبنة الأوغسطينية هاجم الكنيسة الكاثوليكية والباباوات وأكد أن الناس ليسوا فى حاجة إلى القساوسة=

محاولته الدينية إلى الإقرار بأن الله موجود فى "صلب المسيح وعذاب،" طالما أن الناس لا تتعلم إلا من هذا الموقف وحده. ولقد سلك لوثر هذا الطريق، وتجنب الدخول فى مزالق المواقف الفلسفية والبحث عن المعرفة اليقينية أو الاحتمالية بالله خشية أن يضل الإيمان الحقيقيى فى قلوب المؤمنين، وانتهى لوثر إلى أن الله هو المسيح الحقيقى الذى يكشف عن نفسه حتى يحافظ الله على احتجابه.

وإذا انتقلنا إلى فلسفة دينية أخرى. وجدنا كالفن يقيم مذهباً مسيحياً يستخدم فيه الدين فى عبادة الله ومعرفته بطريقة تسعى إلى الخلاص، ومن هذا المنطلق فقد استبعد أى دراسة تمس جوهر الماهية الإلهية، من حيث كونها سراً متعالياً ومحتجب نعجز عن بلوغ حقيقته.

وكان برونو من بين شخصيات عصر النهضة الذين عاشوا فى خضم ثورته العلمية والفكرية والدينية. كان برونو يعمل راهباً دومينيكياً بيد أنه خرج على الكنيسة الكاثوليكية وهاجم آراء أرسطو وعبر عن مذهب واحدية الجوهر والطبيعة، أو بما يعرف فى الفلسفة بشمول الألوهية، وكان موقفه اللاهوتى تمهيداً لظهور فلسفة إسبينوزا فيما بعد.

=أو البابا وأن الغفران يمنح للإنسان من الله بغير واسطة، وأن وظيفة الأكليروس تقتصر على التبشير بالمسيح ومملكة الرب والخلاص، ومن ثم استبعد تعاليم الرهبنة، بدأت حركة الإصلاح الدينى التى تزعمها عندما علق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام 1517 موضحاً فيها أن الناس سواسية فى أمور اللاهوت، وأن الإنسان يستطيع إنقاذ روحه عن طريق كلمة الرب الموجودة فى الكتاب المقدس، وأنه يبرأ من الإثم بالإيمان وحده، وبذلك أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب.

Fouillèe Alfred: Histoirs de la philosophie llè Edition paris P 219.

وهكذا يتضح لنا من خلال عرض مذاهب نيقولا دى كوسا وكالفن وبرونو أنها اجتمعت على فكرة أن الله شيء مجاوز للطبيعة ومتعالى عليها وهذا الموقف ناتج عن نزعة إيمان قوية حطمت معها أى أمل فى إدراك العقل البشرى للإله، فى حين ظهرت نزعات فكرية تستبعد وجود العامل الروحى القائم على الدين والوحى.

وعلى هذا الحال تبلور الصراع بين الفكر الفلسفى والدين فى هذا العصر. الذى كان من أبرز نتائجه أن ظهرت نزعة الشك، الفلسفية التى ورثها مونتانى وشارون عن اليونان (سكستوس امبّريقوس وشيشرون) حيث عبر الأول عن حركة شك تجاه معرفة الألوهية مستشهداً فى ذلك بأقوال القديسين مثل القديس بولس الذى قال عن الإله: "..... الذى لا نستطيع معرفته" وكذلك أقوال القديس أوغسطين فى قوله: "أن الله يعرف معرفة أفضل بألا يعرف". ويستندمونتانى على هذه الأقوال ويرفض فلسفياً أية معرفة عن الإله الذى لا يستطيع العقل الإنسانى أن يثبت شيئاً عنه؛ لأنه غير معروف لا فى وجوده ولا فى صفاته بالنسية للبشر. ويقفز شارون بعد مونتانى إلى نفس فكرة الشك ويغالى فيها فيضع عدداً من الأدلة على وجود الله تمثل حججاً احتمالية، وهو يرى أن الإنسان يظل مقتنعاً بوجوده وصفاته، وكمالاته بيد أنه يعجز عن إدراكه بوسائلة الطبيعية، ولقد أغلق شارون منافذ اليقين المعرفى حينما قرر عدم قدرة الإنسان على المعرفة النهائية والمطلقة، وأنه خلق فحسب للسعى ورائها والبحث عنها ومن ثم فإنه لا يمتلكها، كما لا يمتلك ثمة حقيقة نظرية أخرى لا عن الوجود ولا عن المبادئ بصفة عامة، وما عليه إلا أن يلقى بنفسه فى أحضان الدين والإيمان المسيحى حتى يتسنى له الإلمام بحقائق يقينية عن وجود الله، ومصير الإنسان.

نتتقل بعد عرض طبيعة الفكر الفلسفى والصلة بينه وبين الإيمان فى عصر النهضة إلى الإشارة إلى بعض مذاهب فلاسفة القرن السابع عشر الذين أقاموا مذاهباً فلسفية عظيمة أثرت الفكر الفلسفى، وأضافت إليه الجديد فى شتى مجالات المعرفة. وقد اقتصرنا فى هذا البحث على عرض بعض المذاهب العقلية، وخصصت لذلك "مذاهب فلاسفة المدرسة الديكارتية" لكى أعرض لمذاهبهم فى ضوء الإيمان المسيحى، ولكى أوضح مدى تأثير الاتجاه الدينى فى هذه المدارس ليس على المستوى اللاهوتى وإنما على المستوى الميتافيزيقى، أى البحث عن الدور البنائى أو الابستمولوجى لفكرة الألوهية فى هذه المذاهب؟ وهل كان هناك ثمة دوراً للألوهية فى إبراز الموقف الميتافيزيقى والهدف الإبستمولوجى لهذه المذاهب؟

إن هذا الدور هو ما سوف نحاول الكشف عنه فى ضوء دراسة مذاهب كل من ديكارت، بسكال، مالبرانش، إسبينوزا، وليبنتز.

1- ديكارت *Descartes* (1596-1650)

يستهل ديكارت نسقه العقلى بفكرة الشك التى ينتهى منها إلى الإمساك بأولى خيوط الألوهية فى مذهبه الذى كان يعنى بالبحث فى المبادئ الأولى للمعرفة الاستنباطية.

ولقد أراد ديكارت اليقين بعد مرحلة طويلة من الشك- المنهجى- فى جميع الأمور المطروحة أمامه، وفى سبيل ذلك فقد رأى أن تكون الفكرة الواضحة المتميزة هى أساس اليقين. وهكذا برز المنهج الديكارتى. الذى كان يعنى به "جملة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان بدقة كان فى مأمن من الخطأ، واستطاع أن يستنفذ قواه فى جهود ضائعة، بل على العكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة أن يبلغ بذهنه

إلى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته"[1]. وبذلك استطاع ديكارت أن يؤسس المنهج ويجعله ضروريا لجميع العقول إيماناً منه بأن العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس. كما رأى أن يطبق المنهج الرياضى على الفلسفة لدقته وبداهته وكان يقصد منه تعويد الذهن وتمرينه على مناهج وطرق أدق وأسلم، وبذلك أصبحت الرياضيات هى نتيجة المنهج الكلى الشامل الذى ينطلق إلى الرياضيات الكلية.

(أ) دور الإله فى الإيحاء بالمنهج:

لقد أرجع ديكارت يقين الفكر وبداهته إلى الله باعتباره الضامن لصدق الأفكار ويقينها فضلاً عن إيمانه العميق بأن الله قد أوحى إليه بالكشف عن الحقيقة فى العلوم فى حلم المنهج الذى تصور أن الدعوة التى تلقاها للبحث عن مفتاح العلوم إنما وردت إليه من قبل الله لا عن طريق شيطان ماكر.

وهكذا يصبح البحث عن المنهج منوطاً بديكارت، فالبحث عن المفتاح يكون فى نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار فى الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف الديكارتى الذى حدث فى ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع فى الفلسفة أو الحكمة التى نجدها كامنة فى أنفسنا، وأن الله قد اختار ديكارت لبنائها.

وإذا انتقلنا إلى الكوجتيو الديكارتى Je pense donc Je Suis وجدناه يمثل البداية المطلقة للفلسفة الديكارتية. وهو حكم أولى

(1) Descartes: Regles Pour la Direction de L'esprit A.T Oeuvres de Descartes 10 R 4 P 373.

يتميز باليقين أو هو الكشف الأول من كشوف ديكارت الكبرى، فإننا نلمس عن طريقة الحقيقة الواقعة، فننتقل من المنطق وهو علم صور الفكر إلى الميتافيزيقا وهو علم الوجود، ولدينا فى الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا، معرفة لطبيعة بسيطة وهى آنيتنا وذاتنا المفكرة[1].

(ب) دور الإلة فى فعالية الكوجيتو:

والحق أن ديكارت قد بدأ مدخله إلى الفلسفة بفكرة الشك Doute التى أقام عليها فلسفته برمتها، كما أن الميتافيزيقا الديكارتية تبدأ بالشك لتصل إلى اليقين Certitude يقول ديكارت فى التأملات: "إن وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعه إلى الحواس أو الخيال، فعلى الرغم من أن التنفس لا يمكن أن تتخيل إلا أنها يمكن أن تعرف بوضوح وتميز"[2]. وهكذا نستطيع القول أن ديكارت قد بدأ فلسفته بالشك لكى يصل إلى اليقين الذى أصبح هو نهاية المطاف فى المنهج الجديد له. وعن طريقة أثبت وجود ذاته باعتبارها نفساً متميزة عن الجسد ولقد تأدى ديكارت إلى يقين وجود الذات من كونها تفكر ومن خلال فكرة الكائن الكامل اللامتناهى الذى استطاع أن يثبت بها وجوده. وعلى هذا النحو يصبح الكوجيتو هو الوسيلة التى تعطى الوجود بأوثق الحدوس على الإطلاق[3].

ولما كان ديكارت قد نجح فى إثبات ذاته وإثبات لحظة كونه يفكر فقد قام فى هذا العمل وبمنطق مذهبه إلى عزل فكرة الخاص

---

(1) عثمان أمين: ديكارت أعلام الفلسفة– مكتبة القاهرة الحديثة ص 153.

(2) Descartes: Mèditations, Emile Thouverey Paris 1841 P39.

(3) عثمان أمين: ديكارت ص 166.

بحيث استحال عليه السبيل للخروج منه. أو بلوغ أي وجود خارجه. ولما كان ديكارت يود الخروج من هذا المنزلق الذى انزلق إليه بضرورة مذهبه فقد أراد توظيف فكرة الإلة حين جعل الله الضامن لصدق الحقائق والأفكار التى يحصل عليها ذهنه، فهو الذى يهبه المعرفة من جهة ويضمن لها اليقين من جهة أخرى وهو منذ البداية الخالق القادر الكامل.

(ج) أهمية دور الإلة فى يقين المعرفة:

وبعد أن انتهى ديكارت من عزلة الذات، وخرج بفكره لمحاولة إثبات الكائن الكامل اللامتناهى فقد استند فى أدلته على وجود الله إلى دليلين هما دليل آثاره ودليل تعريفة وماهيته[1]. واستناده إلى وجود المخلوقات فى إثبات وجود الله يعد مخالفة صريحة للآراء المدرسية السابقة عليه[2].

ولقد أسهمت الصفات الإلهية بدور فعال فى حفظ الوجود ويقين المعرفة؛ لأن الصدق الإلهى هو العماد الوحيد لكل حقيقة. كما أن الله هو الأساس لما فى استدلالاتنا من بداهة ويقين. "فمن جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية"[3].

---

(1) انظر كتابنا ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية 1986 الفصل السابع- وجود الله، أدلة وجود الله ص 357.

(2) Maritain, Jacques: The Dream of Descartes. N.Y. 19 P 118.

(3) Descartes: Principe de la Philosophies Oeuvres de Descartes, A.T. Daris 1896-1910 P1, Para 13 P 372.

(د) الصدق الإلهى يهزم افتراض الشيطان الماكر:

لقد افترض ديكارت وهو يبحث فى المعرفة ويحاول تأسيسها من جديد وجود شيطان ماكر Je Malin genie يتسلل إلى أفكارنا ويعبث بها فيرينا الحق باطلاً والباطل حقاً، لكن هذا الافتراض ينتهى عنده عندما يثبت وجود الله وصفاته، وهكذا فإن صدق الله وقدرته وعظمته يقفون حائلاً دون تلاعب الشيطان الماكر التى تصبح فكرته فى ضوء الصدق الإلهي مجرد وهم لا أساس له من الحقيقة.

ويرى ديكارت أن العلم يكشف لنا عن حقائق أبدية[1]. ثابتة ترجع إلى بساطه الله وثباته الذى يضمن من جهة أخرى ضمان ثبات قوانين الطبيعة.

وهكذا يصبح الإله عند ديكارت هو أساس العلم، والضامن لصحة المنهج. وصحة العلم الرياضى. ويصبح كل يقين وحقيقة معتمدين على الإله يقول ديكارت فى تأملاته: "إن يقين كل علم وصحته إنما يرجعان إلى معرفة الله الحق دون سواه بحيث أننى مالم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة"[2]. وتأسيساً على ما سبق يصبح الإله عند ديكارت مصدر العلم واليقين وأساس البداهة، كما يصبح الذهن الإنسانى مخلوقاً لتلقى الحقيقة البديهية من إله واحد خالق. يقوم

---

(1) عد إلى "ديكارت أو الفلسفة العقية" الفصل الثامن "نظرية الحقائق الأبدية" من ص283 إلى ص 413.

(2) Descartes,R: Mèditations Mètaphusique, Oevres de Desartes, A.T Paris 189 V 6 ème. Mèdit 5 ème, P 61.

الدكتور عثمان أمين: "إن الله عند ديكارت وثيق الارتباط بإيمان العقل بنفسه وثقته فى بداهته"[1].

(هـ) دور الإله فى حفظ العالم:

أشرنا فيما سبق إلى أن ديكارت استطاع عن طريق منهج الشك إثبات وجود النفس الإنسانية التى توصل من معرفتها إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهى ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم، ولذا فإننا نجد أن ثمة صلة تربط بين فكرة "الأنا" وفكرة الألوهية.

ولقد أثبت ديكارت فى براهينة على وجود الله. أنه خالق النفس ومستمر فى حفظها فى الزمن؛ لأنها لا تقدر بذاتها على الاستمرار فى الوجود ولو للحظة واحدة بدون فعل إله يحفظها فى كل لحظة من لحظات وجودها. وهذا يعنى أن الله إنما يحفظ مخلوقاته فى الوجود بالطريقة نفسها التى يخلقهم بها.

وهكذا يستند ديكارت فى فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان.

يقول فى المبادئ مدللاً على أن آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله: "ما أظن أن أحداً يساوره الشك فى حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان فى الحياة؛ ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون فى الزمان الذى يليه، ما لم تكن العلة نفسها التى أوجدتنا مستمرة فى إيجادنا أى حافظة لبقائنا. ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار

---

(1) عثمان أمين: ديكارت ص 216.

فى الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر على ابقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته قادر على حفظ بقائه هو ذاته وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه ذلكم هو الله فإن آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله[1].

وهكذا فإن ديكارت يتصور إنفصالاً أو انقساما فى الزمن فى الواقع، ونتيجة لذلك فيجب أن تكون القدرة اللازمة لإبقائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا فى أى برهة منه- الزمان- ومن ثم يستحيل على أى شىء أن يستمر بغير خلق متجدد.

ومن المعروف أن المكان والزمان عند ديكارت مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد، والزمان زمان طبيعى وزمان نفسى أو الزمان النفسى[2].

وإذا كان ديكارت يفصل أنات الزمن بعضها عن البعض الآخر ويقسمها ويتصور لذلك ضرورة وجود خلق مستمر ومتجدد فى كل برهة حتى يضمن للوجود بقائه فإن تصور الديمومة عند عند هنرى بيرجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور ويناقضه ويذهب إلى أن الديمومة هى الزمان الحى الذى لا يقبل التجزئة أو الانقسام. أما اللحظات فما هى إلا تجريدات جامدة ميتة لا حياة فيها ولا حيوية. وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التى يشير إليها ديكارت إنما تقوم على طبيعة الزمان فانه من الأمور البديهية لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان أن يجدوا أنه لكى تحفظ وتستمر أى مادة فانها تحتاج إلى القدرة نفسها وإلى

---

(1) Decartes.R: Principes. Par 21. P 216.

(2) على عبد المعطى محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية 1983 ص 25.

الفعل الضروري لانتاجها ، وخلقها من جديد وهى القدرة التى يحفظ الله بواسطتها العالم وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التى تشير إلى وجود عناية فى العالم تحفظ الذات الإنسانية وترعاها هى ظاهرة "الوجود الزمنى النفسانى" التى يمكن من خلالها إثبات وجود الله وعنايته، حيث تظهر فيها قدرة الله المستمرة على حفظ النفس فى الحاضر والانتقال بها إلى المستقبل لحظة تلو أخرى(1).

ويعد هذا الدليل إشارة واضحة إلى نظرية الخلق المستمر مبرهناً عليه بوجود النفس الإنسانية التى تعد دليلاً على ثبات الله الذى يرفعها من العدم فى كل لحظة. فإن حفظ جوهر ما فى كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً"(2). وإذا حللنا فكرة حفظ الوجود وجدناها تشير إلى مسألة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء؛ لأنه معتمد فى وجوده على موجود مختلف عنه على حد قول ديكارت وهكذا تظل الذات الإنسانية (الأنا) على صلة وثيقة ودائمة بالألوهية التى تخلفها وتحفظها بطريقة لا تقتصر عليها وإنما تتعداها إلى سائر المخلوقات. وعلى هذا النحو السابق يكون الإله حافظا للنفس وضامنا العالم وبهذا الصدد يقول الدكتور عثمان أمين "إن ديكارت لم يطلب إلى الدنيا أن تضمن له الله، بل طلب إلى الله أن يضمن له

---

(1) ديكارت: التأملات عثمان أمين ص 161،160،159.

(2) Descartes.R. Mèditatiobs: Emile Thouverez Paris 1941. M.N 3 p194-195.

الدنيا"(1). "والمخلوق يكون دائماً فى حاجة إلى خالقه، إلى هذا الموجود الأحسن والأعظم والأكمل منه الذى يعتمد عليه ويجد فيه كل صفات الكمال"(2). "لأن أحداً لا يستطيع البقاء فى الوجود إلا معتمداً على الموجود الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات وهذا الموجود هو الله"(3).

مما سبق نرى كيف تستوعب الميتافيزيقا الديكارتية الدور الإلهى الهام فى مجالى المعرفة والوجود، مما يدفع إلى القول بأن ديكارت قد وضع وظيفة الإله من فلسفته العقلية موضع الصدارة تشهد بذلك نصوص الفيلسوف فى المنهج والميتافيزيقا التى تجعل الإله "سر مدى عالم بكل شيء، قادر على كل شئ، منبع كل خير وحق، وخالق الأشياء جميعا، وهو لا متناهى ولا تشوبه أدنى شائبة من نقص"(4).

وصفوة القول فإن الاستناد إلى دور الإله الأساسى فى صياغة المنهج وفى الإيحاء به منذ البداية، وكذلك فى تأسيس المعرفة وضمان يقينها فضلاً عن فعاليته فى الوجود، وأثر صفاته الأنطولوجية وعنايته بالمخلوقات وحفظها إنما يدفعنا إلى التسليم بدوره الوظيفى الرئيسى فى بناء النسق الاستنباطى لفلسفة ديكارت العقلية.

---

(1) عثمان أمين: ديكارت ص 162.

(2) Descartes,R Mèditatiobs M.N 3 p 195.

(3) Ibid.

(4)Descartes: Principes Part 1 P218.

2- بسكال: Pascal (1623- 1662)

كتب بسكال فلسفته وهو يناهض بها المتحرين الفرنسيين ويدافع عن المسيحية الحقة والإله المسيحى الحقيقى.

وفى سبيل تكوين رؤية مسيحية نقد بسكال أدلة وجود الله كما جاءت فى الفلسفة الديكارتية، وهو يرى أن هذه الأدلة غير مألوفة للناس وأنها بعيدة عن إدراك العقل الإنسانى، وإذا صح وكانت ذات فائدة فإن فائدتها لا تتحقق إلا فى لحظة البرهنة عليها فحسب(1). ولقد أنكر بسكال مذهب الألوهية الطبيعى لأنه كان يركز اهتمامه على الدفاع عن الدين ولوجود الاتجاه الجانسينستى الذى يذهب إلى وجود الفساد الداخلى للطبيعة الإنسانية الذى ألم بها عقب الخطيئة الأصلية والذى ترتب عليه التعارض بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية الخاصة بالعقل والإرادة، ويرى بسكال فى ضوء هذا الموقف أن سقوط الإنسان قد قضى على كل حب فعلى للإله فى حين اتجه الحب إلى الذات التى دأبت على عبادة الأوثان وغمرها الغرور والكبرياء، وأن الطريق إلى المسيحية هو الذى يقضى على هذا الجهل والغرور والوثنية وهكذا يصبح الإله عند بسكال هو إله الإيمان المسيحى والمحبة المسيحية.

(أ) الإله وحاجة الإنسان.

لقد وجد الإنسان اهتماماً بالغا عند بسكال إلى الحد الذى يدفعنا إلى القول بأن الإنسان والإله كانا هما الموضوعان الرئيسيان فى فلسفة بسكال ولقد ذكر بسكال فى أحد نصوصه. إنه نادم على

---

(1) Pascal.B: Les Pensèes, Èmile faguet, Nelson Editeurs paris 1943 Pensèes N 543 P 200

الوقت الذى ضيعه فى مجرد دراسات نظرية لا تفيد الإنسان فى أوقات الضيق والقلق.

والحق أن الاهتمام بالميدان الإنسانى كان مدار تفكير الكثيرين من الفلاسفة والعلماء فى القرن السابع عشر ومن بينهم ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة الذى اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحاً- نفس- منتقلاً فى دراسته إلى وجود الله الذى يجد فيه حلول مشكلاته الفلسفية. لكننا ينبغى أن نذكر أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود، فهو فى نظره كان مجرد إنسان إلا أنه- فى تصوره- كان إنساناً يريد لذاته نعيماً وخلاصاً وسعادة فى الحياة الدنيا والآخرة.

ولقد وضع ديكارت الأولوهية فى قمة نسقه الاستنباطى لجأ إليها فى حل جميع المسائل الميتافيزيقية على ما رأينا من قبل. لكن بسكال كان أكثر تركيزاً على الجانب الإنسانى منه، ويؤكد هذا القول ما أشار إليه الأول فى نص له من "المثال فى المنهج" يقول فيه: "إننى لا اشتغل بالمتيافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتى، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يوميا غير أنى أنشغل طوال الوقت بالمسائل العملية والتطبيقية" ويقول فى موضع آخر "أننا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها" (1).

ويبدو أن بسكال قد أدرك هذا الموقف الديكارتى من الإنسان، وربما أنه قد نقد ديكارت فى تصوره لموقف الإله الوظيفى فذهب يقول: "إن ديكارت قد رجع إلى الله لكى يسمح له بتحريك

---

(1) انظر كتابنا: ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة المصرية الجامعية 86، الفصلين الأول والثانى.

العالم ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به" ولكن إله بسكال كان هو طريق الخلاص.

ويتضح موقف بسكال من الإنسان عندما يذهب فى تحليل موقفه بين عقله المفكر، وبين لا نهائية الكون. ثم تصويره له بالنقطة الصغيرة أو الشيء البسيط الضعيف بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهى، والفضاء اللامحدد الذى يحيا تحته أو- بمعنى بسكال- تحتويه. يقول بسكال فى تصويره البارع لضآلة الإنسان: "الإنسان ما هو إلا عود، وأضعف عود فى الطبيعة غير أنه عود مفكر un Roseau Pensant وليس من الضرورى أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفى لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو- مع ذلك- أنبل منه؛ لأنه يعرف حتماً أنه سيموت كما يعرف ما يتميز به العالم عليه فى حين أن العالم لا يدرى عنه شيئاً" (1).

ومن خلال هذا النص يبرز بسكال مقدار ضعف الإنسان وضآلته بالنسبة للكون. وفى نفس الوقت يعترف بأهمية الفكر الذى يرى أنه يحتوى العالم الطبيعى ويستوعبه ويتمثله بل ويتخيله. وعلى الرغم من ضعف الإنسان وضآلته وحقارته فإن الفكر المنظم هو كرامته التى تحصى بها أبعاد الكون العظيم ويتخيل جبروته ويحتويه عقليا، يقول فى ذلك: "يجب أن أبحث عن كرامتى أنا- العود المفكر- ليس فى الفضاء ولكن فى تنظيم فكرى فإننى لن أستفيد شيئاً، ولن أتميز بشيء آخر عندما أملك الأرض لأن الكون يحتوينى ويستوعبنى كنقطة لكننى عن طريق الفكر أحتويه" (2).

---

(1) Pascal.B: Les Pensèe, N 347 P 194.

(2) Ibid: sec n 1 pen N 348 P195.

وكما يشير بسكال إلى مكانه الإنسان الضعيف فى الكون اللامتناهى الذى يتلاشى فى عظمته ورحابته اللامتناهية فيحس بضآلته وضعفه أمام أحداث وحركات الكون الفسيح. بحيث لا يستطيع الإنسان أن يفهم الكون إلا عن طريق عقله. يعود بسكال إلى تصوير موقف عجز الإنسان لقصور عقله. عن فهم حقائق الكون بل أدق الكائنات الدقيقة، يقول بسكال فى تصوير عجز الإنسان عن فهم دقائق الكون والمخلوقات: "... إن الإنسان ليتوه فى الطبيعة التى تمتلئ بالمعجزات والعجائب ومن أمثلة هذه العجائب التى سنذكرها أجهزة دقيقة وحساسة فإنه على الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجرى بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة"(1).

وهكذا يصور لنا بسكال مبلغ الدقة والروعة والإعجاز فى خلق الكائنات الحية الدقيقة التى يجهل الإنسان- مع ما أوتى من عقل وفهم- معرفتها أو الإحاطة بتركيبها البنائى والهدف منه فالعمليات الفسيولوجية التى تجرى داخل هذا الكائن لا تكاد ترى بالعين المجردة، وهكذا يشعر الإنسان بالعجز والضعف أمام هذا الموقف الدقيق الذى لا يقوى على تفسيره أو تحليله.

وعلى هذا النحو يصور بسكال الإنسان فى موقفين أحدهما هو موقف القدرة العقلية على فهم واستيعاب الوجود أو تصوره وتمثله عقلياً على ما يظهر عليه من الشساعة والعظمة. وموقف الضعف والعجز الذى

---

(1) Ibid.

يشعر به أمام ملاحظته لأدق الحشرات حجماً عند ما يعجز عن معرفة ما يجرى بداخلها من عمليات عضوية[1].

إن فلسفة بسكال عن الإنسان تكشف لنا عن صفتين فيه الأولى هى صفة القدرة والقوة التى يتصورها فى ذاته يدفعه إليها طموحه وغروره واعتقاده بتمثل الكون وفهمه، فضلاً عن ضآلة الكائنات الحية أمامه فى الواقع. والثانية هى صفة العجز التى تلازمة وتتضاد مع تصوره للقدرة والقوة فى ذات الوقت.

وليس مستغرب أن يعرف الإنسان أو يتصور قدرته على المعرفة فذلك أمر طبيعى ناشئ عن حب الذات والولع بها وما يترتب عليه من ازدياد الشعور بالقوة وإفساح مجال الطموح، والإحساس بالثقة بالنفس التى قد تبلغ فى بعض الأحيان حد الغرور والصلف[2]. فالإحساس بالعظمة أو القوة هو صفة ملازمة للإنسان بل ربما كانت طبيعة وفطرة فيه. ورغم ذلك فإنه حين يستخدم ملكاته وقدراته التى تزوده بالقوة والغرور نجده يشعر بالضعف والعجز فى مواجهة الواقع ذلك أن عينيه لا تبصران إلا فى حدود معينة، ومن ثم تصبح رؤيته للأشياء قاصرة كما أن إدراكه الحسى لا يكشف له عن معرفة حقيقة العالم المادى المحسوس. وعندما يرى حشرة دقيقة ويتصور أنها شيء بسيط أمام قدراته يحس بالعجز الكامل عند محاولة تحليلها ودراسة عالمها الصغير وهكذا ينطوى الإنسان الضعيف على قدرتين هما القوة والضعف ومن ثم على صفتين هما العظمة والانحطاط. وهذا ما عبر عنه بسكال من خلال خواطره التى كتبها فى دقة وبراعة فى تصوير موقف الإنسان

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

أمام العالم الطبيعى من جهة وعالم المخلوقات الدقيقة من جهة أخرى وما نتج عن ذلك من موقفى قوة وقدرة واهمتين وضعف وعجز حقيقيين.

ويرى بسكال أن هذه المحنة الوجودية التى يعيشها الإنسان ليس لها إلا طريق واحد للخلاص هو طريق الدين أو الإيمان.

إن بسكال ينظر إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه سوى لحظات الشقاء والقلق واليأس وهنا يبرز عنصر الإيمان ليخفف من غلواء هذه اللحظات التعسة اليائسة التى تمتزج بالخوف الدائم والشقاء المستمر فى غياب الله والأبدية يقول: "... فما الذى يعنينى إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب"(1).

إن بسكال يحلل الواقع الإنسانى فى هذه الخاطرة من خلال لحظات الشقاء التى تعتصر الإنسان، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفى مع وجود سعادة وكرامة الإنسان، لأن فى نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات والآلام والقلق الذى لا مخرج منه بغير التقرب إلى الله والسعى فى طريق الإيمان لضمان الأبدية. وهكذا يظهر دور الإله فعالاً مؤثراً ينتشل الإنسان من وهنه وحيرته ويخلق فيه القوة والقدرة على الاحتمال ويجتاز به مأزقه الوجودى طالما أخلص الشخص فى عبادته.

(ب) أهمية الدين:

يولى بسكال الدين أهمية بالغة فى حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطئية، والعجز، والكبرياء والتسلط وغيرها من أمراض تصيب النفس يقول فى ذلك: "تتضح عظمة الإنسان وشقاءه وضوحاً

---

(1) Pascal.B: Les Pensèe, N 347 P 194.

كاملاً فالإنسان ينطوى على مبدأين عظيمين أحدهما لعظمته والآخر لشقائه، ويقوم الدين بتبرير المتناقضات المثيرة والغريبة التى تنطوى عليها الطبيعة الإنسانية إنه يرسم للإنسان طريق السعادة فى ظل الإله الذى يسعد المؤمن فى القرب منه ويشقى فى الانفصال عنه، ولهذا كان الواجب يدفعنا إليه فى حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها إن الدين يعمل على تبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً فى الوصول إلى الله وتحقيق خيرنا الذاتى Notre Propre Bien وذلك بمعالجة عجزنا، وتعريفنا بوسائل العلاج Remedes [1].

وهذه هى الأدوار التى يقوم بها الدين لخدمة الإنسان:

1- يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقاءه.

2- يعرف ما تنطوى عليه ذات الإنسان من ضعف ونقص وكبرياء.

3- يفهم مشاكله ويحاول حلها عن طريق النعمة وما يقترن بها من التوبة والندم والغفران حتى يتحد المؤمن بالمسيح المعذب أو بجوهر الإله الخافى (المحتجب).

وقد أفاض بسكال فى شرح وتفسير مبلغ الحاجة إلى الدين يعرف أسرار الإنسان ويلمس مشاكله ويحاول علاجها[2].

4- وهكذا يصبح الدين قادراً على تلبية حاجات الإنسان لمعرفته بنقائضه وعجزه وضعفه؛ لأنه ذاته متناقض مع الطبيعة والإدراك والملذات. كما أن جوهر الدين يعبر عن الاتحاد بالله والعودة إليه حتى يأمن المؤمن وينعم بالمحبة التى منحها له الله فإن إعطاء دفعة

---

(1) Ibid pen N 430 P219.

(2) Ibid pen N 33 P220.

الحب لله وإشباع الحاجة إلى اللامتناهى هى من أهم واجبات الدين.

أما التوافق بين الإنسان والعقيدة فإنه من أسباب توافق الدين الذى يتناسب مع سائر العقول والاتجاهات، ويعرف ما تنطوى عليه ذات الإنسان من تناقض وغرور وضعف.

وهكذا تتضح عند بسكال مبلغ الحاجة الإنسانية إلى الدين والديان إسهاماً فى حل مشكلات المؤمنين به.

وعلى هذا النحو السابق نرى أن مكانة الإله عند بسكال وبالنسبة لفلسفته لا يمكن أن تقاس بأى معيار ميتافيزيقى وإنما بمعيار الإيمان الدينى المسيحى فحسب وهذا هو السبب الذى جعله ينقد تصور ديكارت عن الإله ويرى أن الأخير قد اعتبره وسيلة لتحريك العالم ودفعه فحسب ثم استغنى عنه بعد ذلك. فى حين أننا نرى أن الإله عند بسكال يستمر فعالاً فى نفوس المؤمنين به. ورغم أن وسائل تحديد دور الإله قد اختلفت عند كل منهما فقد استخدم الأول الميتافيزيقا وأخفى الوجهة اللاهوتية بينما أبرزها الثانى واعتمد عليها فى فلسفته ووظفها لخدمة المذهب منذ بداية تفلسفه. إلا أننا نجد أنهما يتفقان على أن وظيفة الإله كانت واحدة عند كل منهما هدفها بناء المذهب أنطولوجياً وإبستمولوجياً.

- نيقولا مالبرانش *Malebranche* (1638- 1715)

تقدم لنا ميتافيزيقا مالبرانش اللاهوتية (أو فلسفته عن الإله) صورة مغالية للعقيدة المسيحية يحاول فيها الفيلسوف أن يتجنب مزالق الفلسفة الديكارتية ويذهب من خلالها إلى الدفاع عن الدين، وعن

المعرفة العقلية والعلمية كذلك وبنفس الدرجة لقد رأى مالبرانش أن عليه إصلاح ما انزلق إليه ديكارت بحكم مذهبه فى التفرقة بين الفكر والمادة، والفصل الحاسم بين الفكر والامتداد. ومن هذا المنطلق بدأ مالبرانش يبحث عن نظريتيه فى "الرؤية فى الله" vision en Dieu . وفى العلية بحيث وضع كل شيء فى الله، وهذا ما سوف يكشف لنا عنه دور الألوهية ووظيفتها فى هذا المذهب فى ضوء الموضوعات التالية.

(أ) دور الإله فى تنظيم الطبيعة:

يبرز دور الألوهية بجلاء فى مسألة كمال النظام فى العالم باعتبارها موطيء النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها الذهن الإنسانى.

وهنا نتساءل عن الدور الذى تلعبه الألوهية فى التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائياً ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية فى تنظيمه؟

يرى مالبرانش أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب عجيبين، فهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببه للحركة الأساسية، تلك الحركة التى تمايز الأشكال وتتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة إعجاب بعقل الخالق اللامتناهى، وهذا ما يشير إليه قوله: "يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول Inclinations على غرار الحركة التى تسرى فى الأجسام؛ لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى"[1].

---

(1) Malebrache.N: La Recherche de La verite Ernest Flammarion Editeur. Paris 1753, Tome 11 P2.

وفـى هـذا الـنص يحـاول مـالبرانش أن يـبرز دور ميـول الـنفس (الأوراح) فى الإعجاب بحكمة الخالق فالأجسام تتحرك هى والنفوس معاً بما يبثه الله فيها من حركة أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهيه وهكذا يبث الله الحركة، كما يخلق الميول فى العالم المادى لكى يصنعا معاً كل جمال وكمال يبدو فى الكون. يقول مالبرانش: "تصنع ميول النفوس مع حركة العالم المادى كل جمال وكمال"[1]. ويرى مالبرانش أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فاستمرار النظام فى العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية.

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكونى على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام؟

إن مالبرانش يرى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعى نحو خالقها الذى منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى فى إظهار مجده Gloire وعظمته sa Grandeur وإظهار مجد الله ليس أمراً مستغرباً فى فلسفة مالبرانش؛ لأن أفعاله برمتها إنما تحدث أساساً للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذى هو غايته الأولى ولكن ذلك لا يعنى أنه ليس لله من غاية إلا إظهار مجده فهناك غايات أخرى أقل فى الدرجة مثل غاية حفظ المخلوقات يقول مالبرانش: "حقيقة لا جدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى إظهار مجده"[2]. ولكن ينبغى ألا يظن مما سبق أن غاية الله المجيدة التى يمنح بها

---

(1) Ibid Tome 11 P3.

(2) Ibid P4.

النفوس والأجسام حركتها المتجهة إلى ذاته أن صلته بمخلوقاته هى صلة صانع بما صنعه. على نحو ما جاءت فى فلسفة أرسطو لكنها تعنى أن المخلوقات لا يمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق والتى يستحيل على إرادته أن تخلقها بدون أن يتمثل فيها الخير، وعلى هذا النحو فان ميول النفوس وحركة الأجسام التى يبثها الله فى الكائنات بإرادته الحرة إنما تسهم فى اضفاء الكمال والجمال على العالم.

إن حكمة الله اللامتناهية وتأثيره فى الوجود هى التى تسهم فى إقامة نظام كونى عجيب مؤسس على دقة Finesse التكوين الإلهى لنظام الطبيعة Ordre de La nature .

ويرى مالبرانش أن كل ما يحدث فى الكون معلوم قبل حدوثه، ومحسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجرى فى العالم من حوداث فى المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعة فحسب. بل تتعداها إلى سائر المسائل الخلقية والقانون الطبيعى Lois Naturelle[1].

ويقوم التنظيم الإلهى للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات فى المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التى تصنع أكمل وأفضل عمل لها وهى تسعى لخلق أفضل عالم ممكن» ونحن فى هذا الموضع نلمح وجه شبه بين ما ذهب إليه مالبرانش وما سوف يذهب إليه ليبنتز اللاحق عليه فى سعى الإرادة الإلهية كذلك لخلق أفضل العوالم الممكنة.

---

(1) Malebranche.N: Entretiens Sur .La Mètaphy sique et sur La Religion paul Fontana,Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6 P 125.

(ب)الإله علة حدوث الحوادث فى العالم:

وإذا كانت "الميول والحركات" و "قانون تنظيم المخلوقات"(1). قد أسهما معاً بدور فعال فى إضفاء النظام والدقة على العالم فإن مسألة العلية التى طرحها مالبرانش فى فلسفته قد لعبت هى الأخرى دوراً رئيسياً فى تنظيم العالم من جهة وفى إبراز دور الإله الحيوى والرئيسى من جهة أخرى. فما هى هذه العلية Causaliè؟ أو العلل المناسبة Cauese Occaisionelles على ما يذكر مالبرانش فى مذهبه؟ تعنى العلية فى تصور مالبرانش نظرية المناسبات أو "العلل المناسبة" وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة؛ لأن الله هو علة حدوث الحوادث فى العالم، فهو المتسبب فى إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات؛ لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوى على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير فى بعضها البعض؛ لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهى فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائى الذى يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليس له أية فاعلية فى إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذى يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة. هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات هى مصدر كل شيء لما تنطوى عليه من علم وقدرة ولما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها، ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطئ سلبية لا حراك فيها ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التى هى أصلاً من أثر الفيض الإلهى والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله.

---

(1) انظر كتابنا "مالبرانش والفلسفة الإلهية" دار المعرفة الجامعية 1984 الباب الثالث– الفصل الأول ص 136،135.

ويذهب جوييه Gouhier إلى أن الفيزيقا الديكارتية التى تاثر بها مالبرانش تطلعنا على أن العالم المادى محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما تقرر: أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها فى خط مستقيم، والثانية تذهب: إلى أن الحركة تنتقل فى جمسين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر (1).

ويتحليل مدى تأثير قاعدتى الميكانيكا الديكارتية على مالبرانش نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده إنما يتمثل فى فكرته عن الخلق المستمر الذى يأخذ طريقه فى حركة مستقيمة لا تتوقف، وهذا هو التطبيق المالبرانشى لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى. أما القاعدة الثانية فتتمثل فى رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية، حيث يتجه الله على بث الحركة فى الأجسام التى خلقها فتمتلئ حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين كأنها حركة واحدة، أعنى الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله فى صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات وهى تؤثر فى ذلك إلى الفعل الإلهى فى الاحتفاظ بالكائنات أو الخلق المستمر للعالم والتى تعنى من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعى هى بتدبير من الله، ولا يعنى ذلك أكثر من وجود علل مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التى تريد خلق أفضل العوالم الممكنة.

وعلى الرغم من دور الإله الفعال فى خلق وتنظيم العالم فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله

---

(1) Gouher. H: La philosophies de Malebranche et Son experience Religious Libraries philosophiqque Paris 1921. P53.

العجيب، وهم يبررون دعواهم بما يموج فى العالم من فساد وفوضى وظلم وشر فضلاً عن وجود الشواذ والمعوقين وغيرهم. وما تحل بالإنسان الخير من كوراث ومصائب كحالة الموت المفاجئ أو المرض أو غيرها من ضروب الشر.

إن مالبرانش يرد على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله: إن الله خلق العالم من بين عدد لا متناهى من العوالم الممكنة التى تشملها حكمته اللامتناهية، ويتحرك وفق قوانين الحركة التى خلقها بإرادته، وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن وذلك لما تتسم به الطريقة التى تم بها الخلق الإلهى من قوة ومضاء، فضلاً عن بساطة إرادة الله التى تفعل ما يمجدها ويشرفها دائما، الأمر الذى لم يحدث فى حقيقة الواقع وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن مالبرانش ينظر بتفاؤل وهو يرى أن الشذوذ الموجود فى حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئاً شبيها بالجمال، فالحق أن الله يصنع الخير وهو فى الآن عينه يصنع الشر الذى لا يحدث إلا بإرادته الحرة، ولا يعنى ذلك أنه لا يفعل الخير الذى يفعله بإرادته فحسب، إلا أنه على الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فإن الشر يوجد فى ثنايا الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك، لأن القوانين الإلهية لم تكن فى أصلها لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة وغير متفقة مع ناموس الطبيعة، ومع الأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى مالبرانش التأكيد على هذه المعانى وأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث فى العالم فى المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Dèfaut والفساد فى العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهى فيه. ذلك أن مدار هذا الفعل فى جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد. فالله محبة على ما يذهب ماليرانش يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه "لله المجد فى الأعالى" كما يقول الإنجيل وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته فيمنح نعمته لخلقه جميعا فهو يعمل عن طريق رسالة المسيح لخلاصهم، ومن ثم يصبح الهدف النهائى لمذهب مالبرانش هو تعبيد الطريق لكى يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التى يحركها الحب، والتى تبلغ بالمؤمن الحقيقى مرحلة الإيمان والخلاص، ومن ثم فإن مالبرانش يتجه فى بحثه عن الكمال والجمال الذى يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد فى سبيل العمل من أجل الآخرة (الأبدية السعيدة).

ننتهى بعد عرض دور الإله فى العالم الطبيعى وفى كمال النظام إلى استخلاص النتائج التالية:

1- إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التى يراها ممكنة للتحكم فى العالم وحفظه.

2- إن الله حر بحرية ليست مطلقة مستقلة عن جميع العلل- على ما يذهب إلى ذلك ديكارت- لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته، كما يعلم الطرق والوسائل التى تمكنه من صنع أكمل عالم.

3- إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا يعنى إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم؛ لأن فى ذلك مخالفة للوسائل البسيطة التى خلقه بها.

4- إن لله مـن الإرادات الجزئيـة مـا يسـتطيع بهـا أن يمنـع أى حـادث أو مناسبة فى الكون الطبيعى كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود فى العالم لكنه لا يفعل ذلك أى لا يسلك وفق إرادات جزئيـة؛ لأنـه "يكفـى نفسـه مؤونـة الإرادات الجزئيـة[1]. وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أو ثق الارتباط بموضوع الخلق الذى يعد أكمل وأعظم ما تصنعه إرادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

5- رأينا من خلال عرض "الفعل الإلهى" أن فعل الله للعالم لا متناه فى حين أننا نجد أن العالم ذاته كشىء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك؟ إن مالبرانش يذهب فى هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق فى مسألة فعل الله اللامتناهى فى عالم متناهى ذلك لدخول السيد المسيح فى نظام هذا الخلق الذى اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله[2].

ويبلغ الاتجاه الروحى ذروته عند مالبرانش عندما يذهب فى اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة[3]. مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضرورياً ومحتماً حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته pèchè Originale .

6- إن العالم فى تصور مالبرانش امتداد يمكن رؤيته معقولاً فى الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئى عن طريق

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر 1949 ص 63.

(2)Malebranche.N: Conversations chrètiennes, Ernest Flammarion, Paris 1877, con 8, P178.

(3)Malebranche.N: Entretiens Sur La Mètaphysique.

الألوان التى تتمثل فى الإدراك الحسى[1]. الذى يحصل فى النفس عندما تتأثر بالامتداد وهنا تصبح رؤية الأجسام حضوراً لفكرة الامتداد فى النفس تلك الفكرة التى تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة- على حد قول مالبرانش.

7- إن فكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى هى الفكرة الضرورية الثابته التى يضعها الله فى الذهن ويستحيل محوها منه فهى خالدة ودائمة كالوجود تماماً.

8- إن العلم الطبيعى الذى يهبه الله للنفس قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة- نلمح هنا انسياقاً وراء فكرة الامتداد عند ديكارت- وما نتج عنها من آليه.

9- إن الآلية هى نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام لتكوينها أو خلقها لأنها صادرة عن أصول بذرية وهذه النظرية مأخوذة من أوغسطين الذى يقول بصددها: "إن تكون الأحياء دليل على غائية تشير إلى حكمة الله" [2].

4- بندكت دوسبينوزا *Spinoza* (1632- 1977)

اتجه سبينوزا فى مذهبه عن وحدة الوجود إلى نقد المذهب الديكارتى لاستناده إلى الآليه وإغفاله للجانب الأخلاقى عن الغبطة الأبدية. وقبل أن نتعرض لتوضح دور الإله الإسبينوزى من المذهب يتعين علينا إلقاء نظرة موجزة عن المذهب الإسبينوزى عن وحدة الوجود.

---

(1) Ibid Entre 14 ch 12 P311.

(2) La Recherche: Tome 11 P 432.

وأول ما يطالعنا فى دراسة هذا المذهب هو محاولة إسبينوزا هدم النظرة الغائية للعالم، وبالتالى رفضه القول بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم، كذلك استبعاده لفكرة التعالى، ونظرته إلى الطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد) ومن ثم تصوره أن الطبيعة بكل ما تنطوى عليه وبالإنسان كذلك ما هى إلا وحدة شاملة حل بها محل عالم العقل والمادة.

ولكن ما هو الجوهر عند عند إسبينواز؟

إن الجوهر واحد فقط، هو الطبيعة، وقد عبر عن ذلك فى الجزء الأول من مؤلفه "الأخلاق" L'Ethique فبدأ من تصور الجوهر وبرهن على أن الواقع فى كماله المطلق هو الجوهر الوحيد" [1]. وهكذا فإنه يعنى بهذا الجوهر الوحيد أنه الله أو الطبيعة. ولهذا الجوهر صفتين هما الامتداد (المادة) والفكر فليس هناك ثمة فكر بدون مادة، ولا مادة بدون فكر.

وعلى هذا النحو السابق ينظر إسبينواز للفكر باعتباره كل معقولاً وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجى. لكنها تتجلى ككون حى يخلق نفسه، ومن ثم تصبح الفكرة الأساسية عنده هى أن الكون مخلوق بنفسه لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده. إنه علة نفسه- وهكذا يكون الكون عنده هو الجوهر العالمى الوحيد[2].

---

(1) Joachim. Harold. H: Astudy of the Ethics of Spinoza oxford. 1901 P 14.

(2) نلمح فى فكرة الجوهر العالمى الوحيد عند إسبنيوزا ثمة تأثيراً بفلسفة برونو Bruno. J (1548-1600) ذلك الثائر العظيم، وفيلسوف وحدة الوجود، كانت=

يبدأ اسبينواز كتابه الأخلاق فى الباب الأول بفكرة الله فيذهب إلى أنه العلة الكامنة أو الحالة (المبناطنة) immanent Cause ومن ثم فإنه ينكر فكرة العلة الأولى- مخالفاً ديكارت- وفكرة الخلق ويؤكد على علاقة مزدوجة بين الله والطبيعة وبالتالى ينكر كل موجود يعلو على الطبيعة.

فى ضوء العلة الحالة (المباطنة) يختلف موقف إسبينوزا عن موقف اللاهوتيين العاديين فتأكيده على أن الله والطبيعة لا يمثلان جوهران مختلفان قد أثار حول مذهبه الشك والجدل واتهم بالمروق والإلحاد. يقول هنرى مور عن مذهب إسبينوزا: "لقد صار الله والطبيعة طبقا لمذهبه متطابقين ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله فى الأحجار والسماد والوحل لكون هذه الأشياء مادية.... إن إسبينوزا لذلك يصبح مارقاً وملحداً"[1].

(أ) الإله يساوى الطبيعة:

فى ضوء ما سبق أن إسبينوزا يخالف جميع المذاهب الفلسفية السابقة عليه عندما يصف الله بالمادية حتى أنه نفسه قد أقر ذلك فمساواته بين فكرة الله وفكرة الطبيعة فى مجموعها، ووصفه لله بالامتداد، أو وضعه للامتداد كصفة من صفات الله، إنما يغير من مسار فلسفته ويلقى على فكره سحابه من الشك والإلحاد. خاصة بعد

=حياته مثالاً للتغير والثورة انتقل من بلد لآخر ومن عقيدة لأخرى، وقد حكمت عليه محاكم التفتيش بالإعدام، كانت له آراء فى وحدة الوجود، كما رأى أن العقل والمادة شيء واحد ومهمة الفلسفة هى أن تدرك وحدة الوجود فى تعدد مظاهره، أى أن يرى العقل فى المادة والمادة فى العقل.

(1) Hoffding. Harold: A History of Modern Philosophy P 315.

أن خرج على مسيرة العقل الديكارتى، الذى قسم الوجود إلى فكر وامتداد. ورأى أن هذين الجوهرين المنفصلين (الفكر الامتداد) يكونا فى حالة افتقاد كامل لوجود الكائن الكامل اللامتناهى، لقد قطع إسبينواز الصلة بين كل من الجوهرين (الفكر والامتداد) فى اعتماد أى منهما على الآخر لأن كليهما كان ذا كيان مستقل تماماً. ولو أنه سلك نفس ما سلكه ديكارت لما انتهى مذهبه إلى ما انزلق إليه من وحدة الوجود. ومن العجب أن يذهب إسبينواز إلى أن صفة الامتداد المنسوبة إلى الله هى صفة مغايرة تماماً لنفس الفكرة المنسوبة إلى الإشياء الجزئية! أن يكون الله هو صفة الامتداد المطلقة تلك الصفة التى يتصف بها النظام الكلى للأشياء! فتصبح مادية الله هى النظام الكلى للأشياء أو نظام الطبيعة الكلى أى أن الله يساوى الطبيعة (ككل).

وتتصف فكرة الإلة فى فلسفة إسبينوزا بصفتين هما الطبيعة الطابعة Natura Naturans وهى تمثل الجوهر الإلهى بصفاته اللامتناهية، وهى تمثل الطبيعة الخلاقة المنتجة أو الدينامية. والطبيعة المطبوعة Natura Naturata وهى تمثل الطبيعة فى وجهها الظاهرى، والفلسفة تحاول جاهدة أن تكشف عن اتحاد العقل بالطبيعة الطابعة والمطبوعة على حد سواء يقول هوفدنج عن إله إسبينوزا: "الله عقل وليس شخص مثل الكائن المتناهى المحدود، وهو ذاته حب لا متناهى يمثل حب الإنسان جزءًا منه"[1]. يقول إسبينوزا عن حب الله لذاته: "يحب الله ذاته حباً عقلياً ذهنياً لا متناهيا"[2].

(1) Hoffding. Harold: A History of Modern Philosophy P 316.

(2) Spinoz.B: L'Elhique. Proposition XXXXV P 364.

ويكشف مذهب إسبينوزا الفلسفى فى وحدة الوجود عن أنه لا يترك مجالاً للحرية الإنسانية ولا للثواب والعقاب. وعندما يترقى الإنسان فيتحد بالجوهر الإلهى بقدر محدود أو بالمعرفة و (الحب العقلى) كما سماه أى حب العارفين الذين تجاوزا مرحلة الأعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق لكى يتجردوا فيه من التجزء والانفراد. وربما أن الجزء الأخير من أخلاقه يشير إلى هذا الاتجاه الصوفى عنده فى بداية كتابه الأخلاق. ومهما كان من أمر هذا التناقض إلا أن الأصل المنطقى لنسق إسبينوزا موجود فى تصور الطبيعة أو فى مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد على ما يذهب إلى ذلك هامبشير- فعندما نسأل أولاً ماذا نعنى بالعالم إنما نقصد بذلك الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء"[1].

(ب) الإله منبع الأخلاق:

تنبثق أخلاق إسبينوزا من نفس فكرته عن الله والطبيعة فكل ما يتعلق بالأخلاق إن هو إلا مظهر من صفات اللامتناهى، وأن النقص الذى ينتشر فى العالم ويتمثل فى الشر إنما ينتج عن النظرة الجزئية للعالم. وهذا ما يشير إليه فى الجزء الخامس من كتابه الأخلاق فهو يبين قدرة العقل والفهم فى السيطرة على الانفعالات والمشاعر، كما يبين إلى أى حد يكون العاقل قوياً والجاهل ضعيفاً مندفعاً فى سلوكه تستثيره أبسط المواقف الخارجية فهو على حد قول إسبينوزا "يكون فى حالة لا وعى بذاته وبالله وكذلك بالأشياء".

وهكذا يؤكد إسبينوزا أهمية الاعتماد على العقل وهو ما يتسم بالوعورة الشديدة. ورغم ذلك فإنه يؤكد أن من السهل الوصول

---

(1) Hampshire: Spinoza. London white Fairs press Ltd 1962 P 220

إليه وهذا ما عبر عنه فى الأخلاق بقوله: "إذا كان هذا الطريق عسيراً، فيمكن أن نجده" [1]. وقد بين إسبينوزا مقدار سيطرة الإنسان على عواطفه ومشاعره إذا ما سلك سبيل العقل، وإذا نظرنا إلى الأخلاق بصفة عامة وجدناه ينادى فيها بالعودة إلى العقل للتحكم فى العواطف والميول عن طريق التمرينات الكثيرة والمواظبة على العمل [2]. وإذا كان إسبينواز يحاول أن يسيطر على العواطف عن طريق العقل. ويرى أن السلوك يمكن أن يحدد بالتمرين والعقل فإنه فى موقفه هذا إنما يقف موقفاً مختلفاً عن موقف ديكارت الذى أرجع صلة النفس بالجسد إلى الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ والتى عن طريقها تشعر النفس بحركات الجسم كما أن هذه الغدة مرتبطة منذ البداية بأفكارنا فالنفس مهما كان شأنها لا تستطيع مهما أو تيت من حكمة وحسن قيادة أن تحصل على قدرة مطلقة على عواطفها ومشاعرها على عكس ما تصوره إسبينواز من أن النفس ليست خاضعه لعواطفها إلا فى أثناء بناء الجسم وبذلك يرى إسبينوزا أننا نعرف مشاعرنا وعواطفنا ونتحكم فيها عن طريق العقل. يقول فى ذلك: "مادامت قدرة النفس تستطيع بالذكاء (بالعقل) وحده أن تعرف علاج المشاعر الذى يكون لكل واحد منا خبرة بها. فإن معرفتنا بالنفس سوف تسمح لنا أن نحددها ونستنتج منها كل ما يتعلق بسعادتنا" [3].

---

(1) Spinoz.B: L'Elhique. France Gallimard 1954. 5 eme partie de La Puissance P 374.

(2) Ibid:5 ème partie, de La puissance, de Lèntendement ou de La Libretè Humanine P 333.

(3) Ibid 5 ème partie P336

مما سبق يتضح لنا أن أخلاق إسبينوزا تقوم على شمول الإنسان كلية فى نظام الطبيعة، فالإنسان يستطيع أن يتكيف مع ظروفه المحددة ومع ما تمنحه له الطبيعة وفى نطاقها. فصارت الأخلاق والفضيلة عنده ممثلة فى اتفاق الإنسان مع قوانين طبيعته. أما سعادته فإنها تتحقق فى أكمل صورة بقدر اتفاقه مع الأشياء. يقول سيجوند عنه: "... لم يصبح إسبينوزا يهوديا فحسب بل أصبح رجلا حراً، فتنازل إلى الأبد عن جميع الملزات ... رغبة الثروة رغبة الطموح، وكان الخير الأعلى لنفسه، والفضيلة هما طريقا معرفته بالإله الحقيقى"[1].

(ج) الإله هو الجوهر والعالم:

يذهب إسبينوزا فى تحديد دور الإله فى مذهبه الميتافيزيقى إلى وجود جوهر واحد للكون لامتناهى وشامل وهو بذلك يؤمن بألوهية الكون Pantheism أو وحدة الوجود.

الإله عند إسبينوزا متحقق مع الطبيعة، لا فرق بينه وبين الجوهر.

وهكذا فإن انتقاله المباشر من الجوهر إلى الله وتصوره أن الله والعالم فى وحدة إنما يعطى انطباعاً بأنه بدون هذه الوحدة لا يمكن أن يتصور الله باعتباره خالق العالم، كما لا يمكن من جهة أخرى تصور العالم بدون عمل إلهى[2].

ولكى يعبر إسبينوزا عن فكرته فى وحدة الوجود استخدم تعبيرية عن الطبيعة الطابعة التى يقصد بها ما يوجد فى ذاته ويتصور

---

(1) Segond.J: La vie de Spinoza . Parie 1933 P 93.

(2) Ibid .

بذاته (صفات الجوهر التى تعبر عن الماهية الأزلية اللامتناهية أو الله. أما الطبيعة المطبوعة فإنها تمثل كل ما ينتج عن ضرورة طبيعة الله، أو صفاته كما أنها تعد أشياء توجد فى الله، ولا يمكن أن توجد أو تتصور بدونه، ومن جهة أخرى فالإله يمثل تصور النظام الشامل للأشياء، والطبيعة تعبر عن وجوهه الجزئية التى لا يتم ترابطها وفهمها إلا من خلال النظام الشامل للطبيعة الطابعة.

وقد فسر إسبينوزا فلسفته فى وحدة الوجود، فى كتابه الأخلاق حيث عرف فيها الطبيعتين الطابعة والمطبوعة. وكان غرضه مصوغاً بطريقة هندسية فيبدأ بالتعريفات ثم البديهيات ثم يستخلص النتائج وهى قضاياه الأخيرة، كما يعرض لفكرة الجوهر فى الجزء الأول منه.

وفى ضوء ما طرحنا من خطوط مذهب إسبينوزا هل يمكننا أن نجد موقف مستقل وله أهمية بالنسبة للإله بعيداً عن مجموع الطبيعة، إن ذلك يستحيل على فلسفة تتصور أن الله هو مجموع الطبيعة فالإله موجود بالضرورة فى العالم يعمل بضرورة طبيعته وحدها. وهو علة الأشياء الحرة فلا غرو أن يكون كل شيء فى الله، ناتج منه، ولا وجود لشيء بدونه كما لا يمكن أن يتصور الإنسان أى شيء بدونه، والأشياء فى العالم ماذا عن مصيرها ووجودها؟ باعتبارها الطبيعة المطبوعة. إنها موجودة ومحددة منذ البداية فى العقل الإلهى وليس ذلك الخلق بنتاج لحرية إرادة الإله المطلقة بقدر ما هو ناتج بسبب طبيعته المطلقة، وقدرته اللامتناهية.

إن العلة الإلهية علة ذاتها كافية بذاتها، والجوهر الإلهى هو الذى يوجد بسبب اكتفائه الذاتى يقول إسبينوزا فى الأخلاق "كل شيء موجود فى الله، وبدونه لا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء"[1].

من خلال عرض دور الإله عند إسبينوزا نجد أنه يطابق بين الإله وبين الطبيعة ولا يفسح مجالاً للعلو الإلهى. ومن ثم فإنه لا يؤمن بالخلق Crèation مثل اللاهوتيين فهذه الفكرة فى نظره غير مفهومة وغير معقولة[2]. على حد قول الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل التى تقول كذلك فى هذا الصدد: "إن إسبينوزا مثل أفلوطين وسائر أتباع الأفلاطونية وسائر أتباع الأفلاطونية المحدثة، يؤمن بعملية صدور الأحوال عن الصفات والصفات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات والصفات تتجلى من خلال الأحوال. و "الضرورة" necessitè هى التى تحكم هذا الصدور وهذا التجلى"[3].

ولقد أكد إسبينوزا نفس ما فسره الجميع عن مذهبه وهو أنه يتجه اتجاهاً مختلفاً فى تصور الخلق والخالق عما يذهب إليه اللاهوتيون يقول إسبينوزا عن موقفه من الله والطبيعة: "إننى أعتقد فى نظرة عن الله والطبيعة مختلفة عما تدافع عنه المسيحية الحديثة، وأؤكد أن الله فطرى وحال فى الوجود وليس العلة الخارجية للأشياء. وهذا يعنى إننى أثبت مع بولس أن فى الله توجد الأشياء حية ومتحركة"

---

(1) Spinoza: LEthique prcposition 15 P 34.

(2) أ.د نازلى إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس 1979، ص 155.

(3) المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

-5 ليبنتز *Leibniz.G* (1656- 1716)

يلعب الإله عند ليبنتز دوراً فعالاً فى بناء مذهبه الروحى المثالى وسوف يبرز هذا الدور من تتبع مسألة تصوره لمذهبه الذى ينصب برمته داخل الجوهر أو الماهية (الموناد) Monade أو الذرة الروحية وهو فى تعريفه "جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات. ومعنى بسيط أنه لا يشتمل على أجزاء"(1). والموناد جوهر بسيط لأن المركبات تتكون منه وهو- فى تصور ليبنتز- جوهر بسيط بدون أجزاء لا مقدار له ولا شكل ولا قابلية للانقسام، كما أنه لا يفسد ولا يفنى، لأنه لا يفنى أو يعدم بأى وسيلة يقول ليبنتز: "إن المونادات لا تتحطم لأنه لا توجد طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط"(2). لأنه " لا توجد طريقة يمكن أن يبتدى بها الجوهر البسيط طبيعياً فى الوجود طالما أنه لم يكن قد تكون عن طريق التركيب"(3).

وهو كذلك منغلق على نفسه لا شيء يخرج منه ولا شيء يدخل إليه لأن مبدأ تغيره داخلياً، فهو لا يستطيع أن يتفاعل داخلياً كما هو الحال بالنسبة للذرات لكنه يتصور كقوة أو تكمن فيه القوة التى تكون سببا لما يحدث له من تغيرّات، ولما يدركه من إدراكات. وهذه القوة الموجودة داخل الموناد هى التى يطلق عليها ليبنتز اسم الميل أو الشغف appetition (4).

---

(1) Leibniz, G: The Monadology, T. Herbert. W, Carr Favil Press, London 1930 P 1 P 27.

(2)Leibniz, G: The Monadology, Para 4 P 34.

(3) Ibid Para 5 P 36.

(4) Ibid Para 62 P 109.

(أ) الإله هو علة نظام المونادات في العالم.

بعد أن يعرف ليبنتز المونادات يبين خصائصها وينتهي إلى تحديد الغاية الرئيسية منها، فهي إذ تتحد جميعاً إنما يكون بغرض تكوين العالم الذي يكون مجلى لحركتها الدائمة والمستمرة، كما ينطوي على تركيبات متفاضلة لتجمع المونادات التي تتفاضل وتختلف بين المركبات منها أي الموجودات من حيث الضعف والقوة والنقص والكمال. ولقد كان ترتيب المونادات في العالم إحدى الدعامات الرئيسية التي فسر بها ليبنتز نظام العالم ووجوده. فرغم أن العالم يتألف من مجموعة من المونادات إلا أن الحقيقة الرئيسية التي تحكم نظامه هو وجود تمايز بين هذه المونادات فهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي النفس النباتية Entelechies وهي تلك المونادات التي تمثل النفس النباتية وهي ذات إدراكات غامضة، ومبهمة، ثم النفس الحيوانية أو الأرواح الحيوانية Souls وهي إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور. أما النوع الثالث من المونادات فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقلة Ratioanl[1]. أو الروح العاقلة وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز، كما تنطوي على معرفة بالحقائق الضرورية[2].

وتتميز المونادات بالجمع بين العالم الخارجي والداخلي فهي تتمثل العالم وتنظر إليه من خلال رؤية داخلية باطنية وأخرى حسية خارجية وبذلك يجمع الموناد بين سمات المادة وسمات الروح يقول ليبنتز: "إن كل موناد مخلوق إنما يمثل العالم كله ويمثل بوضوح أكثر الجسم

---

(1) Ibid Para 63 P 110.

(2) Ibid Para 62 P 109.

الخاص به... ولما كان الجسم يعبر عن العالم كله خلال ارتباط المادة كلها فى الملاء... "

ويعد جمع المونادا لمظهرى الذات الداخلية والحس الخارجى إشارة من ليبنتز إلى ضرب من التوفيق ليس مستغرباً على فلسفته التى ألفت التوفيق وقامت عليه منذ بدايتها يقول كريسون عن نسق ليبنتز التوفيقى: "كانت حياة ليبنتز مجلى لعديد من الأنشطة المختلفة. فقد جمع بين كونه فيلسوفاً لاهوتياً وعالم نفس فضلاً عن كونه مؤرخاً ومشرعاً ودبلوماسياً وفقيها فى اللغة لقد أسهم فى جميع دوائر المعرفة الإنسانية" (1).

(ب) الإله وحيوية الطبيعة :

ولما كان العالم يتكون من مونادات لا متناهية تمثل الأساس فى تكوينه النباتى والحيوانى والإنسانى فقد بدت الطبيعة عند ليبنتز فى حياة دائمة وفى تجدد أزلى- فلا شيء يعدم بطريقة طبيعية- وتظل الحركة والاستمرار والحيوية تدب فى أوصال العالم عند ليبنتز ففى الطبيعة لا شيء يموت ولا شيء يفنى أو يفسد فكل الوجود يتحرك ويحيا. ويتطور وينمو، كما تنطوى الطبيعة على جميع الأشياء الحساسة الحية، وكل ذرة من المادة ممتلئة بعالم من المخلوقات لا يفنى ويتحرك دائماً، يقول ليبنتز فى مونادولوجيته. الميلاد يعنى التطور والنمو والموت يعنى الاحتواء والنقصان ومن ثمة فلا وجود للميلاد أو الموت المطلق" (2). وفى ضوء ذلك يرى ليبنتز أن كل التغيرات والفوضى التى تحدث فى

---

(1) Cresson . A: Leibnitz. Sa vie Son oeuvres sa philosophie presses universitatires de france pars 194 P 1.

(2) Leibniz, G: The Monadology, Para 73P 123.

العالم إنما تقع (تحدث) فى الظاهر فحسب[1]؛ لأنه لا يوجد فى العالم ما هو جاف أو عقيم أو ميت[2]. فكل جزء من المادة إن هو إلا حديقة مليئة بالنباتات، أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماك[3].

(ج) الإله وسبق التوافق الأزلى:

ينتقل ليبنتز من تعريف المونادات ونظامها فى العالم إلى تحديد دور الإله فى هذا النظام والتوافق العجيب الذى يحدث بينها والذى لا يمكن أن يحدث بدون تدخل مباشر منه حيث أنه "هو الوحدة الأولية primitive unity أو الجوهر البسيط Simple original substance الذى تنتج منه كل المونادات المخلوقة أو المشتقة بالممارسة الدائمة لله من لحظة لأخرى..."[4].

فالمونادات فى تصور ليبنتز تعمل فى وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الموجود أو تجقيق صورة الكمال فى العالم وهى الصورة التى يسعى الله لتحقيقها عن طريق خلق التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض وسوف يعطى ليبنتز مثالين على قدرة الإله على خلق واستمرار كمال ونظام هما المثال الأول المتعلق بتصوير الانسجام بالمعزوفة الموسيقية والتى يعرض لها ليبنتز كتابه العدالة الإلهية، أما المثال الثانى فهو المتعلق بدور الإله عن طريق سبق التوافق فى التوفيق بين مونادات النفس والجسد مع ما بينهما من اختلاف غير أنه بفضل ذلك التوافق

---

(1) Ibid Para 69 P 117.

(2) Ibid.

(3) Ibid Para 67 P 116.

(4) Ibid Para 67 P 86.

الطبيعى يتم بينهما تأثير متبادل بدون أن يستقبل البدن أى تأثير مباشـر أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس علي ما سنرى.

1- الانسجام والتوافق بين المونادات فى العالم:

يعطى لنا ليبنتز مثالاً على الانسجام الأزلي (الطبيعى) أو التوافق المسبق بين المونادات المكونة للعالم بالمعزوفة الموسيقية وهو يرى أن كل صوت منفرد فى المعزوفة قد يصبح نشاذاً إذا عزف فى استقلال وانفصال عن المفردات الموسيقية الأخرى. أو عن البناء الكلى للصوت المعزوف[1]. فى حين أن هذا الصوت المفرد إذا دخل مع المجموعة التى تكونه صار جميلاً وذا معنى وروعة. وسوف تصبح المعزوفة الموسيقية التى هى مركب من مجموع المفردات، أو التى يكونها ترابط وتلاحم مجموعة المفردات الموسيقية لحناً موسيقياً جميلاً. إن هذا هو ما يحدث بالفعل فى العالم بين المونادات يقول لبينتز: "فى الجواهر البسيطة يكون تأثير الواحد منها على الآخر مثالياً، وهذا التأثير يحدث بتدخل الله حيث يمكن لكل موناد- فيما يتعلق بأفكار الله- أن يطلب حقيقة أن يرعاه الله.... ولهذا فليس لأى موناد تأثير طبيعى على الآخر إلا من حيث اعتماد الواحد منها على الآخر"[2]. لأنه يوجد تبادل إيجابى وسلبى بين المخلوقات يتأتى من مقارنة الله بين جوهرين بسيطين لكى يجد من الأسباب ما يجعله مضطراً إلى التوفيق بينهما[3]. وهكذا يتسم العالم بطابع الكمال والترتيب والوحدة ذلك لأن كل موناد يكمل الآخر

---

(1) Leibniz, G W: Theodiceè. Par paul Janet, Librairie Hache Paris 1878. P.

(2) Leibniz, G.W: Monadology, Para 51P 92.

(3) Ibid Para 54 P 97.

ويتحد معه فى سبيل تكوين أكمل عالم ممكن، فإن كل عالم ممكن يكون له الحق فى أن يدعى الوجود بالنظر إلى ما ينطوى عليه من كمال Perfection (1).

2- دور التوافق الأزلى فى الاتحاد بين النفس والجسد:

يبرز دور الإله فى خلق توافق أزلى مسبق Pre established harmony بين نوعى المونادات المكونة لكل من النفس والجسد التى أرجع ديكارت الصلة بينهما إلى فسيولوجية الجسد وذكر أن سبب التوافق الذى يحدث بين النفس والجسد هو وجود الغدة الصنوبرية pineal gland الموجودة فى المخ، لكن لبينتز اتجه اتجاهاً جديداً ومغايراً لما انتهى إليه تصور ديكارت فيلعب سبق التوافق دوراً فى حل مشكلة العلاقة بين الجوهرين المختلفين والحل الذى وضعه ليبنتز لمشكلة الثنائية الديكارتية يختلف عن الحلول السابقة عليه تماماً. فهو لا يذهب مع ديكارت فى ثنائيته، ولا يؤمن بالمظهر المزدوج الذى جادت به قريحة إسبينوزا على ما رأينا من قبل، كما لا يتفق مع مالبرانش فى نظرته البحتة للدين وتطرفه إلى نظريته عن "الرؤية فى الله". إن الحل عنده يأتى فقط فى التوافق المسبق الأزلى. فهو وحده الذى يخلق ضرباً من الانسجام والوحدة عن طريق التوافق الذى يبثه الله أو المونادا الأعظم فى كل من مونادات النفس والجسد البينة الاختلاف فيجعل منها وحدة متكاملة ويحولها من حالة اختلاف وتنافر إلى حالة تكامل وتوافق. وهنا تتحقق الصلة الوثيقة بين الظواهر النفسية الروحية، وبين الظواهر الفيزيقية الجسمية رغم اختلافهما البين. "فالنفس الحيوانية تتبع قوانينها الخاصة كما أن الجسم يتبع قوانينه الخاصة، وهما يتقابلان معاً بفضل

---

(1) Ibid Para 78 P.P 127.128.

سبق التوافق بين كل الجواهر" [1]. ذلك أن النفوس غايات تستخدم لها وسائل قوانين الغائية من خلال الشغف، فى حين أن الأجسام تفعل حسب قوانين العلة الفاعلية أو الحركة Laws of efficient Causes or movements وهاتان الملكتان (مملكة العلل الغائية) The Realm of ends و (مملكة العلل الفاعلية) The Realm of efficient بينهما انسجام [2].

وعلى هذا النحو يصبح العلم المسبق للموناد الأعظم هو أساس الانسجام والتوافق بين مونادات النفس والجسد. بحيث يستطيع الجسد أن يتفاعل ويتكامل مع ما يحدث بالنفس من تغيرات، وهنا نلاحظ ثمة وجه للتشابه بين تصور ليبنتز عن سبق التوافق، وتصور أفلاطون المثالى فى جمهوريته حيث أشار إلى أن الجميع يعملون وهم مشبعون بروح الخضوع والاعتدال، كما يعملون فى تناسق طبقاً لما قدرة الله لهم بقدر مرسوم أى بسابق علمه Prescience الذى يجعلهم يتحركون دائما فى كمال وتوافق. ونفس هذه الفكرة الليبنتزية نجد لها صدىً عند فلاسفة المسلمين فيما ذكروه عن فكرة "القدر".

(د) وظيفة الإله فى بناء المذهب المثالى لليبنتز:

من خلال ما سبق رأينا كيف تحدد وظيفة الإله فى مذهب ليبنتز باعتبار أنه أساس المذهب برمته، فهو الإله الخالق الحر المختار الذى يعمل على خلق أكمل وأبدع ما فى الإمكان [3]. فى الله قوة تعد

---

(1) Ibid Para 79 P.P 129. 130.

(2) Leibniz: Thèodicèe PX 111.

(3) Leibniz: Monadology, Para 48 P 87.

منبــع الأشـــياء[1]. وفيــه إرادة تســبب الــتغيرات وفــق مبــدأ الأفضــل والأكمـل[2]. ولمـا كـان الله هـو الوجـود الحقيقـى والخـير فقـد اختـار أكمل العوالم وأكثرها خيرية من بين عوالم ممكنة ولا متناهية العدد فى أفكاره[3]. وخلق المونادات ونظمها ووفق بينها فى نظام لا متناهى، وفى فن إلهى عجيب بث فيها الحركة اللامتناهية ودفعها إلى تحقيق غايات مثالية وأخلاقية، كما قسمها إلى طوائف ثلاث بحيث تكون النفوس الناطقة هى أعقلها وأكثرها سمواً وقدرة على الدخول فى ضرب من الزمالة معه، لا باعتباره صانعاً لها - على ما ذهب أرسطو لكن باعتباره خالقها إنها علاقة أخلاقية مثالية يشبهها لبينتز بالعلاقة بين الأمير ورعاياه أو بين الأب وأبنائه[4]. وهذا ما دفع لبينتز إلى بلوغ قمة تصوره عن النفوس الناطقة من خلال رعاية أميرها أو مؤلف الطبيعة (الله) إن النفوس الناطقة سوف تؤلف فى علاقتها بالله أكمل مدينة (دولة) ممكنة فى ظل أكمل وأعظم إمبراطور[5]. ولقد جاء دور إله ليبنتز موفقاً لا على مستوى التوفيق بين العلل الفاعلية والغائية، ولكن بين مملكة الفيزيقا الطبيعة الممثلة فى آلة العالم وخلق الله باعتباره معمارياً لها، وبين مملكة الأخلاق والعناية[6]. الممثلة فى تصور الله

---

(1) Ibid.

(2) Ibid Para 53 P 96.

(3) Ibid Para 56 P 113.

(4) Ibid Para 84 P 135.

(5) Ibid Para 56 P 113.

(6) Leibniz: Thèodicèe P193.194.

إمبراطواً لمدينة النفوس الناطقة الإلهية(1). ومن شأن هذا التوافق الذى يحدثه الإله أن يبلغ الإنسان العناية عن طريق الطبيعة.

إن ليبنتز يتجه إلى بناء عالم مثالى أخلاقى مؤسس على إرادة الله وخيريته. فهو إمبراطور أو أمير دولة النفوس الناطقة وهو الذى يمنح الثواب ويوقع العقاب على أفعال الخير والشر. فهو منبع العدالة والخير ومحور العناية والحفظ فى عالم قدر له فى علم الله أن يكون أفضل العوالم الممكنة. يقول ليبنتز وهو يشيد مذهبه الميتافيزيقى وبروح مسيحية دينية لم يفلح فى إخفائها: "إنه بإمكاننا إذا ما فهمنا نظام أو ترتيب العالم أن نجده وقد انفسح لأمانى أحكم الناس؛ لأنه من المستحيل أن نجعله فى حالة أفضل مما هو عليه لا بالقياس له ولكن بالنسبة لنا بصفة خاصة. وإذا اتصلنا بصانع الكل- كما ينبغى لا باعتباره معماريا وعلة فاعلة لوجودنا، لكن باعتباره مولانا وعلة غائية يجب أن تكون هدف إرادتنا ومناط تحقيق سعادتنا"(2).

---

(1) Leibniz: Monadology, Para 87 P 138.

(2) Ibid Para 90 P 141.

مصادر البحث

1- المراجع العربية

1) أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية سلسلة المكتبة الثقافية العدد 136.

2) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ترجمة د. عبد الحليم محمود.

3) إميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة وترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973.

4) بنيامين مارتن: العلم الإغريقى ترجمة أحمد شكرى سالم.

5) بول ماسون أورسل: الفلسفة فى الشرق ترجمة د. محمد يوسف موسى.

6) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة.

7) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام.

8) راوية عبد المنعم عباس: ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة الجامعية 1986.

9) ديكارت: التأملات ترجمة د. عثمان أمين.

10) عباس محمود العقاد: الله دار المعارف بالقاهرة.

11) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعارف ط 4 1966.

12) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى (نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان).

13) على عبد المعطى محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية 1983.

14) عثمان أمين: محاولات فلسفية.

15) عثمان أمين: ديكارت- أعلام الفلسفة- مكتبة القاهرة الحديثة.

16) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ1.

17) نخبة مؤلفين: مشكلات فلسفية مطبوعات وزارة التربية.

18) راوية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار المعرفة الجامعية 1984.

19) أ.د نازلى إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة- جامعة عين شمس 1979.

20) ول ديورانت: مباهج البحث.

21) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط.

22) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر 1949.

2- المراجع الأجنبية

1- **Brunshvieg, Leon:** Spimoza Et ese Contemporaine Paris 1951.

2- **Cavendish:** Early Greek Philosophy ed O'connor D.S. A Critical History of Western Philosophy U.S.A 1964.

3- **Cox Trenchard**: The Renaissance in Europe.

4- **Cresson . A:** Leibnitz. Savie Sonoeuvres sa philosophie presses universitatires de france paris 194.

5- **Descartes,R:** Regles Pour la Direction de L'esprit A.T Oeuvres de Descartes.

6- **Descartes,R:** Mèditations, Emile Thouverey Paris 1841.

7- **Descartes,R:** Principe de la Philosophies Oeuvres de Descartes, A.T. Paris 1896 7 eme.

8- **Fouillèe, Alfred:** Histoire De La Philosophie 11 è Edition Pairs.

9- **Gouhier.H:** La Philosophie de Malebranche et son Pèrience Religieuse. Librairie Philosophique, Pairs 1921

10- **Hampshire:** Spinoza. London white Fairs press L.T.D 1962.

11- **Hoffding, H:** A History of Modern philosophy.

12- **James Hasting** :Encyclopedia of religion and Ethics.

13- **Joachim. Harold. H**: Astudy of the Ethics of Spinoza oxford. 1901.

14- **Kellert. E.E**: A Short Histary of Religions, penguin Books 1933.

15- **Leibniz, G:** The Monadology, T. Herbert. W, Carr Favil Press, London 1930.

16- **Leibniz, G W:** Theodiceè. Par paul Janet, Librairie.

17- **Malebranche.N:** La Recherche De la Vèrite Ernest Flammarion, editeur Pairs 1953, Tome 11.

18- **Malebranche.N:** Conversations chrètiennes, Ernest Flam marion, Paris 1877, con 8.

19- **Malebranche.N:** Entretiens Sur La Mètaphy sique et sur La Religion paul Fontana,Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6 P 125.

20- **Malebranche.N:** Entretiens Sur La Mètaphy sique et sur La Religion paul Fontana,Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6.

21- **Maritain Jacques:** Science and Wisdom, London 1944.

22- **Martin. E.D:** Four Stages in Greek Philosophy. London 1951.

23- **Oldenberge. H:** La Religion du Vèda, Paris Fèlx Alcan 1903.

24- **Pascal.B:** Les Pensèes, Ēmile faguet, Nelson Editeurs paris 1943.

25- **Rao. Nagarata,P:** Essays in Indian Philosophy and Religion, India, Bombay 1981.

26- **Russell. B:** Wisdom of the West, London 1956.

27- **Russell. B:** A History of Western philosophy Book 3 Part 1 London 1954 .

28- **Spinoza:** LEthique prcposition 1954.

29- **Segond.J:** La vie de Spinoza . Parie 1933.

30- **Wahl. Jean**: The Philosophers way Oxford N.Y 1948.

31- **Zeller:** Outlines of the history of Creek philosophy London 1948 .

الفصل الخامس

الفلسفة

أو "فن الحياة"

تمهيد لفلسفة فن الحياة

كثيراً ما نتساءل عن أهمية الفلسفة فى حياتنا ، وكأن هذه الأهمية غير الملموسة لا تقوم بنفس الدور الذى تقوم به سائر العلوم العملية ، وما يظهر من أثرها المادى فى خدمة الإنسان وتحقيق سعادته.

ولعل السبب فى هذا الغموض الذى يكتنف دور الفلسفة فى حياتنا هى أنها لا تبدو فى مظهر عملى واضح، ولا ترتدى ثياباً مادية أو آلية تمكنها من مسايرة روح العصر المادى الآلى، السريع الوقع.

ولو سألنا أنفسنا عن أهمية الفلسفة بالنسبة لنا ، أو بمعنى آخر أهمية أن نكون "حكماء" وأثر ذلك علينا ، وعلى المجتمع فسوف تشمل الإجابة عن هذا السؤال كافة جوانب حياتنا ، لأننا إذا جردنا الفلسفة من معناها الميتافيزيقى البحت أى "حب الحكمة" وتناولنا لها بأسلوب عملى حديث لأصبحت هى طريقة الحياة التى ينبغى أن تكون، أو هى حكمة أو فن الحياة.

فما هى هذه الحياة التى ينبغى أن تعاش وتتطلب القيم؟

وما هى هذه الحياة التى تكون فى مسيس الحاجة لمثل هذا اللون من الحكمة؟

إنها الحياة المعاصرة، حياة الأنا المتصارعة مع الآخرين فى عالم ملأه الصراع والشر، إنها مشهد عالم غريب مختلف تماماً عن ذى قبل، مجتمع لعب فيه التقدم العلمى، واختراع الآلة، وانتشار الحروب واستمرارها دوراً ساحراً فى تغيير معالمه القديمة التى اتسمت بالبراءة والبساطة والتلقائية، فاستحالت معها الأخلاق المثالية للإنسان إلى أخرى من نوع جديد تتمشى وطبيعة الحياة الآلية الرتيبة، وسرعتها

الفائقة التى أفقدت الحياة مذاقها، وأحالت الفرد إلى ترس يعمل فى آلة كبيرة لا يستريح، ولا يريح، جعلته فى سباق مع الآخرين، ومع نفسه يصارع من أجل الحصول على أكبر قدر مما يرغب فيه من متع على اختلاف أشكالها وألوانها، وما نجم عن هذا السباق المصطرع من تفشى للأنانية والصراع والحقد والغضب والمرض.

ولو أضفنا إلى ذلك كله ما آل إليه تطور العلم الذى بلغ ذروته فيما نشاهده من منجزات العلم الهيدروجينى الذى انفتح بعد تقدمه الكبير يحطم حياة الانسان، ويلوث عالمه، ويصنع مأساته، فضلا عما طرأ على حياة شعوب كثيرة فى العالم من أزمات اقتصادية وسياسية وعسكرية، واندلاع الحروب الدامية الطويلة المدى اللامبرر لها، واللاهدف منها، كل ذلك جعلنا ندرك العوامل التى لا يستهان بها فى تغيير صفات الإنسان وملامح شخصيته، بل وقيمه كذلك- إذا جاز لنا هذا التعبير- تلك القيم التى أخذ يستبدلها بأخرى عصرية تحقق المنفعة المرجوة له دون حاجة إلى أساس أخلاقى يوجهها.

ألا ترانا بعد الكشف عن هذه الصورة المأساوية بحاجة إلى دراسة للفلسفة فى صورة الحكمة الأخلاقية، أو التوازن، ألا ترى أن هذه الحالة تستدعى وقفة للفلسفة كى تدلى بدلوها فى أحداث توازن الإنسان النفسى والاجتماعى لكى يقف دورها على قدم المساواة مع غيرها من العلوم الأخرى.

..... وهكذا يصبح الإنسان المعاصر أكثر احتياجاً وأشد عوزاً لدراسة الفلسفة بمعنى "ممارسة فن الحياة مع الآخرين".

وسوف تكشف لنا دراسة فيلسوف مثل "آلان" عن نوع جديد من القيم الإنسانية، فهو لا يضع العقل المنطقى- الصراح- وراء القيم

الاجتماعية كعامل لها ذلك أنه يدخل عنصر استمده من الممارسة العلمية لفن الحياة وهو استخدام الذكاء الاجتماعى فى معالجة الأمور. وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلى؛ فقد يتولد عن هذا صراع رهيب، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء ومن إتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضى بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة. أو الجمال المطلق. فالآن يرى أنه مادامت غايتنا هى الوصول إلى السلام الاجتماعى، والتكيف النفسى ونشر المحبة بين الناس. وتحقيق السعادة، ونبذ الصراع. وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسى. فإنها غاية نبيلة تحقق الهدف المرجو منها.

وفى ضوء هذا المنهج الجديد عند الان ومع أنه يحمل فى طياته اتجاها برجماسيا إلا أنه ينبغي علينا أن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعى أحيانا، والعاطفة أحيانا أخرى فتتحول هذه القيم من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى تسبية تخضع للعقل العملى الممارس لفن الحياة.

وبذلك تتضح أهمية الفلسفة فى تسيير دفة الحياة، وإثراء شخصية الفرد، وحل مشكلات المجتمع.

المؤلفة

د. راوية عبد المنعم عباس

" يتميز الحكيم عن الآخرين بتفوقه فى العقل والتدبر لا فى السفة والاندفاع" الان "افكار"

مقدمة:

يقف ألان Alain بفكره الشمولى وفلسفته المتنوعة المثالية فى مصاف رواد الحركة المثالية المعاصرة فى فرنسا فى القرن العشرين.

كان ألان شخصية عظيمة إنساناً أو رجلاًكما كانوا يصفونه، كما كان يجمع فى شخصيته القوية لفيفاً من المفكرين فى آن واحد، فكان فيلسوفا مفكراً مثالياً، أديباً كاتباً صحفياً، فنانا وموسيقياً، سياسياً حمساً ثائراً تربوياً ومعلماً، وأستاذاً ومحاضراً، كما كان ذا اهتمامات بالرياضيات والهندسة والجيولوجيا.

كان رجلا فيلسوفاً خبيراً وحكيماً، يهدف من فلسفته إدراك فن الحياة بما يستلزم من تفكير صعب وعميق يجعل صاحبه يبدو منعزلا مشغولا بل أحيانا مجهولا لا يعرفه أحد لا نشغاله بتطبيق الحكمة، وممارسة الفضيلة والأخلاق داخل الحياة.

كان هذا الرجل "مثل أفلاطون لا يمكن إيجاز الحديث عنهما مثل بقية الفلاسفة" هكذا قال عنه جورج بسكال مؤلف أول كتاب عن حياته الحافلة.

يقول الرجل عن نفسه فى "حديث فى الأدب": - لقد عشت حياتى فى صورة إنسانية يشوبها العقل تارة والعاطفة تارة أخرى. لكننى كنت سعيداً بكل ما تنطوى عليه من حلو ومر" كما يقول

فى "الأفكار" على نحو ما كان يقول ديكارت:- "يحب الناس دائماً أن يعرفوا أن الحكيم يتميز عنهم فى العقل والتدبر لا فى السفة والاندفاع".

لقد جاءت كتابات "آلان" معبرة عن الحياة الإنسانية فى أوسع معانيها عقلانية ومثالية يشهد بذلك الحشد الهائل من الأقوال والنصوص التى زخرت بها مؤلفاته المتنوعة فى مجالات الفلسفة، والأدب، والفن، والسياسة.

ولكن هل ستشهد نصوصه المتنوعة بفلسفة للحياة عنده؟ هل ستشهد بحبه للإنسانية والحرية والمبادئ العليا التى ظل يكتب عنها حتى نهاية حياته ؟ إن هذا هو ما سيكشف عنه البحث فى بنات أفكاره.

أما عن الأسلوب. فقد كان صعباً عميقاً يكتظ شأن الأساليب الأدبية بالتشبيهات البلاغية الكثيرة التى تميز لغة الأدب، وكانت صعوبته شاهداً على مقدار العناء الذى واجهته لمعرفة الأفكار، والتوصل إلى مضامين الموضوعات الميتافيزيقية التى كنت ألتقطها وأبحث عنها بدقة وسط سيل جارف من كلمات الأدب المنمقة الرشيقة، لكن هذا الأسلوب مع صعوبته على القارئ، مع تلاعبه بالألفاظ والعبارت، مع ما يجده الباحث الهادف من مشقة استجماع الفكرة المقصودة من بين العديد من تشبيهات وصور البلاغة- هذا الأسلوب مع ذلك يعتبر أسلوباً يغرى بالقراءة، ويستحث القارئ الجاد الذى ينهل من منابع الفلسفة مهما تنوعت، ويشجعه على اجتياز طرقها ومسالكها مهما كانت من مصاعب البحث، ولا مشقة بالغة فى الأسلوب الأدبى!! فرغم أنه يجهد قارئ العلم أحياناً ولا يصل به

مباشرة وبسرعة إلى ما يرجوه من المعرفة شأن أسلوب العلم. إلا أنه مع ذلك ممكن فى نطاق الفكر الفلسفى طالما أن الفلسفة- وخاصة المعاصرة منها- تبحث فى الإنسان عقلاً وعاطفة وأسلوب حياة. فلا غرو عندئذ أن يكون أسلوب الأدب من نصيب مجموعة من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. لقد كان مالبرانش وبسكال وهيدجروكامى وسارتر وغيرهم أدباء ومع ذلك فلا أحد ينكر أنهم شيدوا المذاهب الفلسفية العظيمة.

وعندما كشف النقاب عن ميتافيزيقا ألان المستترة خلف ستار الأدب والفن وجد فيها عبقرية لا تقل عن عبقرية أى فيلسوف آخر، فله موقف شمولى فى الفلسفة المعاصرة. وله فكر فى قوة الإرادة، وله اتجاهات جادة ومثمرة فى الكثير من مجالات المعرفة الإنسانية إبتداءاً من الأدب ومروراً بالكتابة الصحفية، والفلسفة، والفن والسياسة والتربية والتعليم والدين وانتهاءاً باهتماهات متعددة بعلوم الرياضة والهندسة والجيولوجيا. وتوصلت كذلك إلى أن مذهبه يمثل فلسفة مثالية إنسانية بحيث يتيسر على القارئ أن يضعه واثقاً منه ومن قدرته على قدم المساواة مع فلاسفة فرنسا المعاصرين. يقول المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم عنه:- "لقد أجمع مؤرخوا الفلسفة الفرنسية المعاصرة على وضع اسم ألان على رأس الحركة المثالية المعاصرة فى فرنسا جنباً إلى جنب مع فلاسفة آخرين مثل لو كيبيه وبرنشفيك ولانيو"(1).

---

(1) زكريا إبراهيم: فلسفة الفن فى الفكر المعاصر- القاهرة دار مصر للطباعة 1966 ص134.

ومما شجعنى على محاولة دراسة هذا الفيلسوف ما أحاط بشخصيته من غموض فضلا عن كثرة تردد اسمه فى الكثير من كتب الأدب والفن وفى بعض المجلات والدوريات العلمية والفلسفية الموجودة بالمكتبة. لكن ما قرأته عنه لم يكن يتعدى السطور القليلة. وقد حفزنى على الإقدام على دراسته والتنقيب عنه والكتابة فيه أمران:

أولهما: افتقار المكتبة العربية إلى كتابات عنه أو ترجمات لأعماله باللغة العربية.

ثانيهما: توفر مؤلفاته الضخمة التى أظن أن أحداً لم يقترب منها، ولم يحاول تصفحها أو ترجمتها لاعتقاد البعض بأنه أديب لا صلة له بالفلسفة. لكن دراسة فاحصة لمؤلفاته الكثيرة والمتنوعة تكشف لنا عن حقائق ثرية فى هذه الشخصية المجهولة التى لم يكن يعرف عنها أكثر من قول، أو عبارة، أو رأى فى الفن أو الأدب تحت عبارة "يقول الان" Alain. ولا أخفى على القارئ، أننى تكبدت مشقة فى البحث عن مؤلفاته التى لم يعرفها ولم يتداولها أحد من قبل، وبعد عدة شهور من البحث شاءت عناية الله أن أحصل عليها كاملة، أو على الجزء الأكبر منها. فاغتنمت الفرصة وعدت إلى النصوص الأصلية الرشيقة لعلنى أجد فيها شيئاً من الميتافيزيقا لكننى ما أن شرعت فى ترجمة أفكاره حتى كشفت فيها عن فلسفة كبرى لفيلسوف إنسانى أديب، وفنان.

وهكذا أعرض لألان فى هذه الصفحات آملة أن أضيف بمذهبه فيلسوفاً معاصراً جديداً إلى المكتبة العربية.

المبحث الأول

حياته وأعماله

أ- حياته:

يقول جورج بسكال فى مقدمه كتابه عن ألان: "لم يكن أحد يعلم بألان حتى ظهور طبعة الكتاب الأولى عام 1946، ولم يكن أحد يعرفه إلا لكى يلقى عليه تبعة هزيمة عام 1940 بسبب الآراء التى نشرها فى كتابة "المواطن فى مواجهة السلطات" (1).

وهكذا ظل ألان مجهولا فى السوربون أو الصحف أو المجلات المتخصصة إلى أن كتب عنه جان لاكرو Jean Lacroix مقالاً فى عدد من جريدة لوموند Journal Le Monde فى عام 1947(2).

ولد إميل أوجست شارتييه Alain, Emile Auguste chartier فى مدنية مورتانى Mortagne عام 1868 فى إقليم بارش Perche لأب يعمل طبيبا بيطريا Vètèrinaire وقد حاول وهو يعرض لقصة حياته أن يعرض لبعض الأحداث التى كان لها تأثير عليه وذلك فى كتابه "قصة أفكارى" Histoire de mes pensèes.

يقول ألان عن طفولته:- "لن أقول إلا النذر القليل منها فلم تكن سوى مرحلة من الغباء"(3). لقد كان منكباً على قراءة قصة فارس بايار Bayard Chevalier وغيرها من القصص المتشعبة والطويلة، كما كان يحلم بأن يصبح قائداً عظيم الشأن.

---

(1) Pascal Georges: La Pensèe d'Alain , Bordas, Paris P10 1967.

(2) Ibid.

(3) Alain: Histoire de mes pènsèe Gallimard P 9 1936.

ويرى ألان أن تغييرين كبيرين قد ألما بأفكاره فغيراها أولهما :-

إدراكه عندما انتقل إلى الفرقة الرابعة فى مدرسة ألسون d'Alençon Collège أن الهندسة Gèomètrie لا تعنى مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء كما علمه ذلك راهب مدرسة "مورتانى" Collège de Mortagne وثانيهما : إهماله اللا إرادى فى أداء صلاته اليومية، وكذلك الذهاب إلى حلقات الدرس الدينى المسيحى، والاعتراف بذنوبه، وقد أرجع ذلك إلى شعوره بالقوة والصلابه فلم يعد يأبه من الشيطان[1]. Diable.

وفى هذه المرحلة لم ينشغل ألان بالتفكير فى المعرفة من أى نوع[2]. لكنه انصرف إلى ممارسة حياة النزهات والعمل مع الرجال، كما كان يحب العطلات، ولم يهتم بعلم الهندسة إلا عندما شجعه أستاذه عليه ومنحه درجة عالية فى امتحان المدرسة فازداد حماسه بهذا العلم وحرص على مداومة النجاح بتفوق.

وكانت الموسيقى فى هذه الأونة شغله الشاغل فأحبها، وانصرف إلى ممارسة فنها الراقى. وتعلم العزف على أكثر من آلة.

تعلم آلان فن تأمل الطبيعة من والده وقد لقنه أحد أصدقاء أسرته أصول القراءة وقواعد الآداب واللياقة، كما التحق بمدرسة ليسيه ڤانف Lycèe de Vanves وهى حالياً مدرسة ميشيليه Lycèe Michelet لتحقيق رغبة أسرته فى تعليمه الهندسة. إلا أن تحولاً هاماً

---

(1) Ibid.

(2) Ibid P15.

وجذرياً كان قد طرأ على تعليمه فتحول إلى الأدب ودرس فن الشعر وتتلمذ على يد جول لانيو Jules Lagnean.

كان ألان يقضى وقته فى قراءة الأعمال الأدبية لكبار المفكرين أمثال ڤولتير Voltaire ، ولا ڤونتين La Fontin، راسين Racin وموليير Molière، كما كان يقرأ فى الفلسفة والسياسية والفن والدين. وقد شجعه حب الطبيعة على أن يقضى أيام عطلاته وخاصة يوم الأحد فى التنزه فى باريس، واكتشاف جمالها وسحرها.

- وفى عام 1889 التحق بكلية التربية (دار المعلمين) Ëcole Normale وأمضى بها ثلاث سنوات صاخبة(1).
- عاش ألان بعد فترة من العزلة كانت قد فرضتها عليه كراهيته لآلهة العصر مثل سانت بيف Saint-Beuve وتان Taine ورينان Renan(2) وعكف على قراءة الفلسفة، وبعد ثلاث سنوات حصل على شهادته.
- بعد فترة وجيزة عين مدرساً فى بونتيفى Pontivy وكرس وقته لتدريس أفلاطون Platon وأرسطو Aristote لطلابه يقول فى قصة أفكاره:- "..... مرضت شهراً لكنى استرحت ثلاثة فلم أستمتع فيها بالحياة"(3). وهذه إشارة إلى كلفه بالعمل، والاجتهاد فى التدريس والتحصيل. وفى العام التالى عين فى "لوريون"

---

(1) Ibid P51.

(2) كان سانت بيف من أكبر نقاد عصر ألان، أما تين فكان فيلسوفاً معاصراً له وكان رينان فيلسوفاً وسياسياً. يعد كتابه عن المسلمين "ابن رشد والرشدية" من أبرز كتبه وقد رد عليه الإمام محمد عبده.

(3) Ibid P53.

Lorient. لكن العمل أرهقه كما حدث فى "بونتيفى" فتوعكت حالته الصحية، وظل فترة طويلة يعانى من مرض فى أذنه اليسرى ظل يلازمه حتى سن التقاعد فامتنع عن شرح أرسطو والتعليق عليه. بعد أن كان قد شرع فى ذلك فى بونتيفى، كما عدل عن حياة الرهبنة Existence Monacale يقول عن ذكرياته:-

"عندما خرجت من عزلتى وضعت الرحال فى مدينة تعج بالحركة والعبور فبدت هذه الحياة مثل حفل ليلى استمر طيلة ستة أعوام كان فيها دواء كل العلل"(1).

- فى عام 1900 غادر آلان لوريون وتوجه إلى مدنية روان Rouen وكان حينذاك واثقاً من قدراته ومواهبه فاشتغل بالصحافة والفلسفة والأدب. وكان لاجتماع هذه الاهتمامات فى عقله أثراً كبيراً على فكره فقد أشار فى قصة حياته إلى مسار حياته العملية والفكرية بين الصحافة والأدب والفلسفة. كتب يقول:-

"... كان مقدراً لى أن أكون صحفياً، وأن أرفع المقال الصغير إلى مستوى الميتافيزيقا، إن هذه هى المهمة التى تواجهنى الآن بكل عوائقها وعقباتها ومخاطرها بكل رفض لا نيولها. ولكن يبدو أننى انسقت وراء طبيعتى و لم أعد أميز بين الهزل والجد. وهكذا كان مقدراً لى الدخول فى زمرة الكتاب الذين يدنيون بنجاحهم إلى الخلط بين الأفكار الجادة الصارمة وتلك التى تعد نوعاً من الثرثرة، ومن ثم اخترت لنفسى اسماً مستعاراً، واختبأت وراء اسم آلان Alain لكنى اقتنعت تدريجياً بجدوى ما أفعله وأصبح هذا هو منحى فلسفتى"(2).

---

(1) Ibid P15.

(2) Ibid P53.

- استغرقت الجامعة الأهلية Universitè Populaire وقت ألان لمدة عامين فضلا عن مناقشات الأصدقاء الطويلة، وكذلك الحملة الانتخابية التى نظمها وفشل فيها مرشحه لكن هذا الفشل لم يؤثر عليه، ولم يغير آراءه يقول فى هذا الصدد:- ".... مرت هذه التجربة على مرور الماء على سطح أملس وأنا جد سعيد وفخور ببقائى على حالى بعدها. مهما اعترض العقل على، وقد قلت مراراً أن نور العقل يكمن فى الالتزام والوفاء له، وهذا هو ما أتمسك به. فالفكر يضعف ويقصر عندما يتغير بتغير الأحداث"(1).

- وفى خلال مدة إقامة ألان فى روان رسم له تلميذه أندرية موروا André Mourois صورة أضاف إليها بعض التفاصيل عن طريقة تدريسه يقول أن من بين أمثلة الموضوعات، التى كان يطلب من طلبته الكتابة فيها هى:- "تخيل الحوار الممكن بين فتاة تقفز من كوبرى بوالديو وفيلسوف استطاع الإمساك بطرف ثوبها"(2). أو اكتب الحوار الممكن تبادله بين خادم كنيسة وقائد فرقة المطافئ حول وجود الله"(3).

- وفى عام 1902 عين ألان فى باريس Paris فواصل نشاطه فى الجامعات الأهلية باعتاره فيلسوفاً أديباً سياسياً لكنه ترك السياسة وكرس وقته للكتابة فى الفلسفة والأدب فى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" فأحاط به المفكرون الذين تناقشوا معه فى القضايا الفكرية، وفى المذاهب والنظريات التى كانت تثير

---

(1) Ibid P79, 80.

(2) Ibid P87.

(3) Maurois Andrè: Alain Domat Paris 1950, P35.

سخريته كالنسبية والبيروجسونية وكان فى موقفه من هذه المذاهب على إيمان راسخ بفكر كانت Kant.

- قضى آلان بعد ذلك فترة من الزمن فى مدرسة ليسيه كوندرسيه Lycèe Condorcet علم خلالها الفلسفة لمشاهير عصره، ثم عين بعد ذلك فى مدرسة ليسيه ميشليه، وكلف بتدريس مادة علم البيان Rhètorique Supèrieure ومنذ ذلك الحين أتيح له الوقت للقراءة والتعليق فتناول كانت بقراءته وتحليلاته.

- وفى عام 1906 ظهر كتابه "أحاديث" Propos وكان يضم سلسلة مقالات طويلة تصدر أسبوعياً عن مجلة تلغراف روان Dèpèche de Rouen، وقد عدلها بعد ذلك وغير عنوانها إلى "أحاديث نورماندى" Propos de Normade كانت تصدر هى الأخرى عن نفس المجلة فى خلال الفترة من 16فبراير عام 1906 إلى أول سبتمبر عام 1914، وقد وصل عدد المقالات المنشورة منها إلى 3098 مقالا Propos[1]. يقع كل منها فى صفحتين وكان لنجاح هذه المقالات الأثر الكبير على آلان فكتب فى قصة حياته مصوراً نجاح أفكاره ومدى إقبال الجماهير عليها وحبهم لها يقول:- "لقد كان النجاح سريعاً، فقد كان هناك عشرة أو عشرون من بين حوالى مائتى وخمسين ألف قارئ يقصون المقال ويلصقونه، كما كان الآلاف منهم يبدأون يومهم بقراءته"[2].

---

(1) من المصطلح عليه فى اللغة الفرنسية أن كلمة Propos تأتى بمعنيين هما الحديث أو القول (المقال).

(2) Alain: Histoire de mes Penseès P 101.

- عين الآن فى عام 1909 مدرساً لعلم البيان فى مدرسة ليسيه هنرى الرابع Lycèe Henri-JV كما كلف بإلقاء الدروس فى مدرسة سيفينييه للفتيات Collège Sivignè, reserve aux Jeunes Filles وقد وافق عمله ما كان يصبوا إليه من آمال.

- وكانت طريقته فى التدريس موضع ثناء وإعجاب كل من عرفه، كما كان لنشاطه الزائد، وحماسته فى أداء وظيفته الفضل فى اجتذاب المريدين والمعجبين(1).

- وفى سن السادسة والأربعين التحق بالعمل فى الجامعة، وعندما اندلعت الحرب أوفى بعهده الذى قطعة على نفسه بالعمل فى صفوف الجيش، فالتحق بالصفوف وسافر كمجند بسيط فى المدفعية الثقيلة، وسرعان ما أصبح عريفاً ثم جندياً مشرفاً فى الثكنات بعد أن رفض العلمل كضابط لكراهيته للسلطة، التى إزدادت بسبب الحرب، ولذات الأسباب التى تبرر وجودها.

- اشترك ألان فى الحرب فعمل فى جهاز التليفونات الخاص بالمدفعية الموجوذة فى ووفر Woevre فى أقليم شمبانى Champagne ثم فى ڤردان Verdun. ثم عين فى خدمة الأرصاد الجوية التابعة لمعسكر طيران بعد إصابته بالتواء فى المفاصل وعاد إلى الحياة المدنية فى أكتوبر عام 1917(2). وفى أثناء وجوده فى المستشفى كتب نزولا على طلب زملائه فى السلاح مؤلف فى الفلسفة بعنوان: "واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات" -Quatre

---

(1) Pascal, G: La penseès d' Alain P 19.

(2) Pascal, G: La penseès d' Alain.

وقد Vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions وصل هذا المؤلف إلى أيدى القراء دون مرور بالرقابة يقول فى مناسبة صدور الكتاب ونجاحه:- "..... لقد وصل الكتاب إلى الجماهير بدون أن يمر على الرقابة وكنا فى ظروف حرب لكنى كسبت منه بعض المال وأصبحت كاتباً"[1].

وبعد فترة وجيزة أكمل ألان هذا الكتاب الذى كتبه فى عام 1917 وأعاد طباعته تحت عنوان "عناصر الفلسفة" Elèments de Philosophie.

- كتب ألان بعد ذلك "نسق الفنون الجميلة" Système des Beaux Arts وهو من مؤفاته القيمة والمشهورة فى مجال الفنون والجماليات، وكان صديق له يعمل قائداً فى الجيش قد شجعه على إنجاز هذا الكتاب بعد أن تناقشا معاً فى مضمونه، وكان هذا الصديق مولعاً بالجمال، كما كان يهوى الفنون ويتذوق لوحات سيزان Cezanne وداڤنشى de vinci وروفائيل Raphael وميكل أنجلو Michel- Ange وقد أشار ألان إلى ولعه بالفنون وشغفه بدراستها على الرغم مما صادفه من صعاب لم يعهد لها مثيل فى أى عمل من أعماله السابقة[2].

وفى عام 1917 عاد ألان إلى طلابه فى مدرستى سيفينيه وهنرى الرابع واستمر يدرس لهم حتى عام 1933 وهو العام الذى أحيل فيه إلى التقاعد تاركاً فيهم أعظم ما يمكن لمعلم تركه فى نفوس

(1) Alain: Histoire de mes Penseès P 188.

(2) Alain: Histoire de mes Penseès P 189.

طلابه ومريديه[1]. الذين كانوا يطلقون عليه أحيانا لقب "المعلم" Le maître وأحيانـا أخـرى "الرجـل" "L'Homme" ويحكـى أن وزيـر التعليم أناتول دى مونزى Anatole de Monzie حضر فى أول يوليو عام 1933 آخر محاضرات آلان وأثناء تناولهم لنخب التكريم فى أعقاب المحاضرة لم يظهر آلان [2]. مما يدل على كراهيته للأضواء والبريق.

وفى عام 1925 تم التباحث فى شأن منحه وساما لكنه رفض هذا التكريم وأجاب رينيه لالو Renè Lalou عند سؤاله فى هذا الصدد بقوله لا تقل لى أن بإمكانك قبول مثل هذه اللعبة ، أعطنى كلمة شرف بأنك لن تقبلها وبذلك تصبح حراً[3]. وفى العاشر من شهر مايو 1951 حصل آلان على الجائزة القومية الأولى فى الآداب. ورفض منصباً فى التعليم العالى[4].

وفى الثانى من يونيو عام 1951 توفى آلان فى بيته الصغير بضاحية فيزينيه Vèsin. بعد صراع طويل مع المرض أسلم فى نهايتها روحه بدون شكوى أو لمحه ألم واحدة على وجهة[5].

وقبل أن نطوى صفحة حياة آلان تجدر الإشارة إلى أن السنوات الأخيرة منها قد شهدت حركة فكرية ثرية ونجاحاً لم تسبق له مثيل حتى اعتبرها البعض سنوات الانتعاش الفكرى، خاصة بعد انتهاء

---

(1) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

(2) Ibid.

(3) La Nouvelle Revue Francaise, Paris, Septembre, 1952, P 184

(4) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

(5) Ibid.

الحرب وكتابة مؤلفاته والسماح لها بالظهور بعد رفع الرقابة عن صحافة باريس فشر كل من ميشيل وجال ألكسندر Michel et Jeanne Alexandre مجموعة أسبوعية من "الأحاديث الحرة" Propos وصدر العدد الأول منها فى 9 أبريل عام 1921[1].

وظل آلان يعيد كتابه مقالاته يومياً مصحوبة بمجموعة معلومات، وتحليلات، ومقالات، ومناقشات وقع عليها أصدقاؤه وطلابه القدامى أمثال:

جان وميشيل الكسندر	Jeanne, et Michel Alexandare
وشارل جيد	Charles, Gide
وجورج ديمارتيال	Georges, Demartial
ول. كانكوات	L,Can Couet
وسيمون ڤيل	Simon, Weil
وج جانجيلم	G,Ganguihem
وجان لوبييه	Jean, Labier
وريمون آرون	Raymond, Aron
وينيه شاتوه	Renè,chàteau
وموريس سافان	Maurice, Savin
وس ديساسى	S, de Sacy
وبيير بوست	Pierre, Bost
وسيمون بيترمان	Simone, Pètrement
وموريس هالبواتش	Maurice, Halbwache
وأ- دوكاسيه	A, Ducassè
وزينيه مونو	Renè, Monnot [2]"etc

(1) Ibid.

(2) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن حياة ألان تمثل حياة الشخص العادى فلم يكن هو نفسه يرى أن بحياته أحدثاً معينة أومضت فكره، وكان يكره كل مايثار حول حياة الكتاب والمؤلفين، ولا يميل إلى كتابه الاعترافات.

يقول فى كتابه حديث فى الأدب:- "لم تكن حياتى كاملة السعادة، كانت أحياتا تعسة وناقصة مثلها مثل أى حياة"[1]. كما كان يقول أيضاً فى الجزء الثانى من نفس المؤلف:- "كما تكون لثمار الفراولة طعم الفراولة فللحياة طعم السعادة"[2].

هكذا عاش ألان حياة الإنسان فانبثقت فلسفته تعبر عن فلسفة إنسانية بما تحمله من خير وشر، من لذه وألم.

ولقد أشارت مؤلفاته "كمغامرات قلب" و "محاولات الإنسان" و "انفعالات وعواطف ورموز" إلى أنه لم يعش سجيناً لغرفته لقد انفتح بقلمه على عالم الإنسان وكتب فى آمال وآلام وجوده، لقد كتب وفى ذهنه إحدى عبارات ديكارت، كتب فى "أفكار" "Idèes" يقول:- "يتميز الحكيم عن الآخرين بتفوقه فى العقل والتدبر لا فى السفه والاندفاع"[3]. . .

---

(1) Alain: Propos De Littèrature, Paul Hartmann Editeur, Paris, 1934 P1, P 142.

(2) Ibid: P11, P25.

(3) Alain: Ideès "Introduction A La Philosophie Platon, Descartes Hegel Comte Hartmann, Editeur, Paris 1939, P 112.

بعد أن قدمنا عرضاً لحياة آلان نقدم فى الصفحات التالية قائمة باسماء مؤلفاته من الكتب والأقوال والأحاديث المتنوعة مع الإشارة لدور النشر التى صدرت عنها وتاريخ نشرها.

ب- أعماله:

كان لآلان حظ التأليف فى مجالات متنوعة. فقد كتب فى الفلسفة والأدب والفن والسياسة والدين، كما كتب فى علم النفس والتربية والاقتصاد، فضلاً عن مقالاته المتنوعة التى عبرت عن وجهة نظره فى شتى موضوعات المعرفة وهذه قائمة بمؤلفاته باللغة الفرنسية:-

1- Quatre-Vincgt-UN Chapitres sur L'Esprit et les Passions 1917
2- Mars ou La Guerre Jugèe (èd.N.R.F) 1912.
3- Souvenirs de Guerre (ed Faul Hrtmann) 1937.
4- Système des Beaux-arts (ed N.R.F) 1920.
5- Vingt Lecaons sur les Beaux-Arts (èd.N.R.F) 1920.
6- Entretiens Chez le Sculpteur (Ed Paul Hartmann) (èpuisè) 1937.
7- Les Idèe et les Àges (deux volumes) (èd.N.R.F) 1984.
8- Entretiens Au Bord de la Mer (Recherche de l'Entedement) (èd.N.R.F) 1930.
9- Les Dieux (èd.N.R.F) 1930.
10- Souvenirs Concernant Jules Lagneau (èd.N.R.F) 1925.

11- Lettres au Docteur Henri Mondor sur le Sujet du Coeur et de L'Esprit (h.c) (èd.N.R.F) 1924.
12- Commentaire de "Charmes" de Paul Valery (èd.N.R.F) 1952.
13- Commentaire de "La Jeune parquet" de Paul Valery (èd.N.R.F) 1936.
14- Avec Balzac (èd.N.R.F) 1937.
15- Stendhal (Collection des Maitres de Littèrature) (ed. Rieder) 1948-1935.
16- La Visite au Musictien (èd.N.R.F) 1927.
17- Les Marchands de Sommeil (plaquette).
18- Les Sentiments Familiaux (plaquette) (èpuisèe) 1927.
19- Elèments de Philosoohie (èd.Paul Hartmann 1941).
20- Idèes (Introduction A la Philosophie) (èd.Paul Hartmann 1932).
21- Cent-Un Propos D'alain (cinq series, 1908, 1909, 1911, 1914, 1919).
(Wolf et Lecerf, Rouen-M. Lesage, Paris) (èpuisèes).
22- Les Propos D'Alain (deux volumes entenant 355 Propos) (editions de la Nouvelle Revue Française).
23- Propos Sur L'esthètique (35 Propos) (ed.Stock) (èpuisè) 1923.
24- Propos sur le christianisme (51 Propos) (èd.Rieder) 1924.
25- Elements D'une Doctrine Radicale (èd.N.R.F) 1925.
26- Les citoyen Contre les pouvoirs (80 Propos) (Ed. Kra) (èpuisè) 1926.
27- Propos sur le Bonheur (93 Propos) (èd.N.R.F) 1928.
28- Propos sur l'edudcation (87 Propos) (èd.N.R.F) 1932.
29- Propos de Politque (84 Propos) (èd Rieder) 1934.

30- Propos Littèrature (84 Propos) (èd.Paul Hartmann) 1934.

31- Propos D'economique (90 Propos) (èd.N.R.F) 1934.

32- Sentiments, Passions et Signes (82 Propos) (èd.N.R.F) 1926-1935.

33- Les Saisons De L'Esprit (91 Propos) (èd.N.R.F) 1937.

34- Esquisses De L'Homme (95 Propos) (èd.N.R.F).

35- Prpops sur La Religion (87 Propos) (èd Rieder) 1938.

36- Minerve ou de La Sagesse (89 Propos) (èd Paul Hartmann) 1939.

37- Suite A Mars I Convlsions de la Force (186 Propos) (èd.N.R.F) 1939.

38- Suite A Mars II èchec de la Force (151 Propos) (èd.N.R.F) 1939.

39- Propos dur Les Beaux-Arts 1931-1932.

40- En Lisant Dickens 1954.

المؤلفات باللغة العربية:-

1- واحد وثمانون فصلا عن العقل والانفعالات.

2- مارس أو (الحكم على الحرب).

3- ذكريات الحرب.

4- نسق الفنون الجميلة.

5- عشرون درساً فى الفنون الجميلة.

6- (حديث) حوار عن النحات.

7- الأفكار والعصور أو (الأفكار والأعمار).

8- حوار على شاطئ البحر (البحث عن الفهم).

9- الآلهة.

10- ذكريات خاصة بجول لانيو.

11- رسائل إلى الدكتور هنرى موندور عن موضوع القلب والعقل.

12- تعليق على شارم لبول ڤاليرى.

13- تعليق على جان بارك لبول ڤاليرى.

14- مع بلزاك.

15- عن استندال.

16- زيارة موسيقار.

17- تجار النعاس.

18- المشاعر العائلية.

19- عناصر الفلسفة.

20- الأفكار (المدخل إلى الفلسفة).

21- 101 حديث لألان

22- حديث عن الجمال.

23- حديث عن المسيحية.

24- عناصر مذهب الراديكالية.

25- المواطن فى مواجهة السلطات.

26- حديث عن السعادة

27- حديث عن التربية

28- حديث عن السياسة.

29- حديث عن الأدب.

30- حديث عن الاقتصاد.

31- عواطف، انفعالات، ورموز.

32- فصول العقل .

33- مخططات الإنسان.

34- أحاديث عن الدين.

35- منيرڤا أو الحكمة.

36- حاشية لمارس (اضطراب القوة).

37- حاشية لمارس (سقوط القوة).

38- حديث عن الفنون الجميلة

39- عندما نقرأ ديكنز.

• من قراءة أعمال آلان يتضح لنا شمولية فكره، ونفاذ بصيرته فمن كتاباته فى الفلسفة والأدب والفن، إلى التربية وعلم النفس والسياسة والدين يكتب آلان ويبحث بقلمه الرشيق فى قضايا الإنسان، ومشكلاته ابتداء من ثقافة ذهنه ومروراً بحاجاته ودوافعه النفسية وتربيته وعاداته، وإحساسه بالجمال، وتذوقه للعمل والكلمة، وانتهاء بكراهته للحرب والسلطة والموت. ولقد عبرت كلماته عن أسلوب إنسانى، ورسمت فلسفته خطاً مثالياً

للحياة الإنسانية كما يجب أن تكون من خلال ممارسة فن الحياة.

ج- أعمال آلان: تعليق وتقييم:

من خلال عرض مؤلفات آلان يتضح لنا شموليتها وتنوعها، فهى تضم مجموعة أحاديث وأقوال فى الأدب والفلسفة والفن والسياسة وغيرها. وتعد أقوال أو أحاديث آلان المنشورة فى مجلة تلغراف روان La Dèpêche de Rouen من أكثر كتاباته سهولة. فقد استفاد القراء من الطبعات التى صدرت منها لاشتمالها على موضوعات شتى تخاطب نفوسهم وعقولهم، كما تعد كتاباته التى صدرت بعد الحرب من أكثر مؤلفاته صعوبة وغموضاً وقد أشار آلان إلى مجموعة الأحاديث التى تتسم بالأهمية قياساً على غيرها من بين مؤلفاته وهى: "منيرڤا" Minerva و "محاولات الإنسان" Eaquisses de L'homme و "عواطف وانفعالات ورموز" Sentiment, passions et Signes و "فصول العقل" Les Saisons de Lèsprit.

ومن خلال العودة إلى هذه المؤلفات نجد أن الطابع الأخلاقى يغلب على "منيرڤا"، أما كتابى "محاولات الإنسان، وعواطف وانفعالات ورموز" فيغلب عليهما الطابع النفسى، لأنهما يعالجان مسائل تتعلق بعلم النفس، فى حين يهتم كتاب "حراس العقل الليليين" بالمنطق، ويعالج كتاب "فصول العقل" مسائل الدين[1].

أما المجموعات الأخرى من كتاباته فتدل عناوينها على محتواها فنحن نجد الفلسفة من خلال مؤلفين هما "عناصر الفلسفة" و

(1) Pacal.G: La Pensèe d'Alain, Bordas France 1967 P 30.

"أفكار" يعد أولهما مرجعاً ذا قيمة للمبتدئ فى الفلسفة لأنه يبسطها له. أما الثانى فيفترض فى القارئ معرفة جيدة بالفلاسفة الواردة أسماءهم فيه(1).

يقول كانجيلهم Canguilhem عن أهم مؤلفات ألان:- "تعد مؤلفات "نسق الفنون الجميلة" و "الأفكار والعصور" و "حوار على شاطئ البحر" و "الآلهة" من أهم وأعظم ما كتبه ألان"(2).

وجدير بالذكر أن العملين الأخيرين كانا من أهم الأعمال وأصعبها فهماً على وجه الإطلاق. ويذكر بسكال عن أهمية كتاب "حوار على شاطئ البحر" أن دار النشر قد أحاطت الكتاب بشريط كتبت عليه "الوجودية أخيراً" Enfin Lèxistentia Lisme (3). وتكفى مقدمة الكتاب شاهداً على صحة هذه العبارة على ما سوف نرى فيما بعد.

بعد أن قدمنا تعليق وتقييم على فلسفة ألان نحاول أن نعرض لفلسفته من خلال الموضوعات التالية:-

المبحث الثانى:- المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان.

المبحث الثالث:- الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة).

المبحث الرابع:- الأدب و الكلمة.

المبحث الخامس:- الفن والصناعة.

---

(1) Ibid.

(2) Revue se Mèlaphysique et de Morale Avril-Juin 1952 P186

(3) Pacal.G: LaPensèe d'Alai P 31.

المبحث السادس:- التربية والتعليم.

المبحث السابع:- الأخلاق والفضيلة.

المبحث الثامن:- السياسة والحرية.

المبحث التاسع:- الدين والعقل.

المبحث العاشر:- اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية.

المبحث الثانى

المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان

تعرض ألان إلى جانب حبه وشغفه بقراءة فلسفتى كانت وهيجل إلى العديد من المؤثرات الفكرية التى كانت تسود عصره فقد قرأ أعمال كل من ڤولتير ولاڤونين وراسين وموليير وتأثر بهم، كما أعجب بكتابات استندال ونصائحه الفكرية للقراء. إلى حد أن جعله مثله الأعلى[1].

ويأتى أثر لانيو أستاذه عليه كبيراً وعظيماً فيغير من مجرى حياته الفكرية.

وكان اللقاء الأول قد حدث بينهما أثناء تلقيه العلم فى مدرسة ليسيه ڤانت (ميشليه حالياً) وكان يهدف إلى تعلم الهندسة نزولاً على رغبة اسرته، بيد أنه تحول عنها إلى دراسة الأدب فدرس فن الشعر وشجعه على ذلك لانيو الذى أصبح منذ ذلك الحين الأستاذ والصديق والقدوة

وكان طابع الغموض Obscuritè الذى اتسم به أسلوب لانيو قد أثر بشكل كبير على أسلوب ألان الذى كان يخشى شدة الوضوح، فكان يكثف ويعتم الأفكار حتى تأخذ قوام الشيء، وقد شرح ألان فى ذكرياته عن لانيو كيف بدت أفكاره مثقلة بالمعلومات الغامضة والمطولة فتعلم من ذلك نوعاً من الغموض والتحليل المقترن بالشيء، كما أحاط فكر سبينوزا بالغموض بصورة لا تضارع[2].

---

(1) Alain: Histoire de mes pensèes P 34.

(2) Alain: Souvenir Concernanl Jules Lagneau, Ed N.R.F 1925 P23.

وكان من نتائج تأثر آلان بلانيو أن ظل أسلوبه صعباً على طلابه وقرائه يقول أندريه موروا عنه:- "كان آلان يفكر بصوت عال أمام سامعيه، وكان ينتشى عندما يرى علامات الحيرة وعدم الفهم تبدو على وجوههم، وكان لانيو يفعل ذلك من قبله فقد قال لصديقه إميل شارتييه لقد درست هذا العالم لمجموعة من طلاب بالغوا الروعة يمنحوننى سعادة عميقة وحقيقية ومؤلمة فى آن واحد" [1].

ورغم غموض وعمق أسلوب آلان فقد وجد له معجبين فى كل مكان يذهب إليه كما وجد من درسوه سعادة كبيرة فى قراءته المرة تلو الأخرى حيث كانوا يجدون فكره بين السطور[2].

وكانت لتلمذته على يد لانيو أعظم الأثر فى حياته خاصة وقد دان له بحياته وعلمه فأخذ يمجده يقول فى "قصة أفكارى":- "عرفته مفكراً وأعجبت به وعزمت على محاكاته" [3].

وقد تجسد إعجابه بأستاذه عندما نشر له "المقتطفات" التى وجدها فى أوراقه بعد وفاته فى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" فكان بذلك أول من قدم لانيو[4] للقراء، كما نشر له فى عام 1925 كتيباً

---

(1) Maurois, Andrè: Alain, Dpmat, Paris 1950 P11.

(2) Mauriac, claude: Hommes Et ldèes, E, Albin Michel Paris 1951 P29

(3) Ibid.

(4) جول لانيو فيلسوف فرنسى (1851-1894) من أتباع لاشلييه تأثر بالتأمل فى فلسفة إسبينوزا حاول فى تحليله للإدراك والحكم تطبيق الأسلوب التأملى للوصول إلى حركة الفكر الشمولى التى تجاوز الذات الفانية. وبين فى فلسفته ما فى البحث عن الذات الفردية والأنانية (منهج الخطأ والشر) من خيلاء وغرور، وأن التفكير التأملى غير كاف، وقد رأى ضرورة وجود فعل أو حركة مطلقة تبدأ من الأعماق أى من داخل الإنسان "فعل أخلاقى نصل بواسطته إلى الله (المبدأ الحاضر والمتأصل فى الأخلاق).=

صغيراً تحدث فيه عن ذكرياته معه، وكان الكتيب بعنوان "ذكريات مع جول لانيو" وفى عام 1926 نشر له كتاب بعنوان "أشهر الدورس" كان يضم فيه أشهر محاضرات وتعليقات لانيو عن البداهة واليقين والرؤية والحكم. وفى أغسطس من عام 1940 نشر مقتطفات عن لانيو فى عدد من مجلة إنسانيات Humanitè.

مما سبق يتضح لنا مقدار حب وتبجيل ألان للانيو يقول بسكال عن علاقتهما الحميمة:- "..... إن نصف قرن ما كان ليمحو ذكرى لانيو من ذهن ألان"(1).

أما ألان فكان يقول عن أستاذه فى مذكراته عنه:- "كان لانيو أعظم من قابلت من الرجال"(2). وبلغ إعجاب ألان باستاذه درجة التقديس والتأليه يقول عنه فى مذكراته:- "إنه بحق الإله الوحيد الذى أعرفه لقد كان لأستاذى لانيو من صفات الألوهية تلك العظمة التى استشعرتها. كانت نظراته الثاقبة تنفذ إلى قلوبنا فتشعرنا بضآلتنا أمامه. وكانت دماسة خلقه ورصانة طباعة، وعدم اكتراثه بالمدح أو الذم أو التآمر تشعرنا دائماً بأن الحق والعدل فى جانبه وتثير إعجابنا الجم به"(3).

=وقد أسس لانيو مع ب.د يجاودان اتحاد للحركة الأخلاقية، كما له إشعاعاً ونفوذاً كمعلم. وقد صدر له بعد وفاته عام 1898 كتاب "مقتطفات" ونشر له تلاميذه ومريديه بعض كتاباته عام 1924، كما أصدر له ألان كتاب بعنوان "ذكريات عن لانيو"

Petit Robert 2 (PR.2) Par paul Robert, Dictionnaire des noms propres, vol 3 106 pages 1985. 1066 Ed, Le Robert 107, avenue parmce paris.

(1) Pacal.G: La pensèe d'Alain. P7.

(2) Alain: Souvenir Concernanl Jules Lagneaù, Gallimard 1925 P17.

(3) Alain: Humanitè P 274.

هكذا تبرز لنا مؤلفات ألان أثر لانيو الشديد عليه، وعمق مكانته في عقله وقلبه يقول بسكال عن علاقتهما الثنائية الحميمة:- "لقد كان لقاؤهما مثل لقاء سقراط بأفلاطون بحيث يمكننا القول أنه لولا لقاء ألان باستاذه لما واتته الحكمة التي عرفت عنه"(1).

لقد تعلم ألان من لانيو احترام الفكر وحب العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته:- "لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل هو العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته:- "... لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل وهو العقل"(2).

ولقد تعلم ألان في ضوء ما استفاده من لانيو أن الفكر ما يمكن امتلاكه من أنه أصبح مكلفاً بالضرورة للقيام بواجبات المكانة السامية التي دفعه لها العقل، ويدفعه لها دائماً"

وكان مما بهر ألان في نظرية لانيو تصور الأخير للمثالية واعترافه بما للفكر من أهمية وإيمانه بأنه المقياس الذي تقاس به أفعالنا. يقول ألان في ذلك:- "إنها الفكرة التي أردت رفضها ولم أستطع، لقد غيرتني إلى الأبد لأنها وضعتني المرة تلو الأخرى في نفس الحالات التي كنت أرى عليها أستاذي في كل صباح، نعم ففي صباح كل يوم يعيد الإنسان صنع العالم، وهذا هو الاستيقاظ، هذا هو

---

(1) Pacal.G: La pensèe d'Alain. P13.

(2) Alain: Souvenir Concernanl Jules Lagneau P116- 115.

الضمير، أما الفيلسوف فهو حين يستيقظ تزودج صحوته فهو يتأمل هذا الاستيقاظ ذاته ويسترجع الروح بالروح"[1].

وقد بلغ تأثير لانيو على ألان حداً كبيراً فقد حذا حذوه فى طريقة أسلوبه فى التدريس، وهى الطريقة التى تعتمد على تحديد كاتب بعينه والتعليق عليه بدون حدود وإلى مالا نهاية، وهذه طريقة سبق أن اتبعها أفلاطون، وكذلك سبينوزا من خلال تدريباته على علم البيان.

فضلا عن حذوه كذلك فى غموضه. فتعلم منه أن الغموض Obscuritè الشديد هو ركيزة أفكارنا، ومن ثم لم يكن يسعى إلى تبسيط الأمور للقارئ وتسهيل مهمته مثله فى ذلك مثل ڤاليرى:-

يقول فى ذكرياته:- "... كنت أجد متعة خاصة فى الغموض فهو ليس فراغاً، فالاسراع فى تفسير الشيء يضيع شيئاً ثميناً للغاية هو الحماس والاندفاع والإيمان"[2].

ولقد تأثر ألان كذلك بأسلوب ڤولتير بعد أن قرأ له. وقد ظهر هذا الأسلوب فى السطور الأخيرة من مقدمة ألان لكتاب "عناصر الفلسفة" عندما يقول:- إن مجرد إمكانية الاحتكام إلى فيلسوف تفسد على المتعة الكبيرة التى استشعرها أثناء كتابته ولكن فى هذا الزمن الذى تندر فيه المتع أجد سبباً كافياً للكتابة"[3].

---

(1) Alain: Histoire de mes pensèes P 24-25.

(2) Ibid P 21.

(3) Alain: Elèments de Philosophie , Paul Hartmam 1941 P12.

إن أسلوب ألان الذى غلب عليه الغموض تبدو فيه الجمل متراصه اكثر منها مترابطة، كما تندر فيه حروف العطف، ويصبح الانتقال فيه من فكرة إلى أخرى عن طريق ثالثة لم يبح بها الكاتب، كما كان يغلب الإيجاز على طابع الجملة ولا يميل إلى الإسراف فى البلاغة أو السجع فالكاتب يطلق كلماته قوية وحادة. يقول هنرى موندور Mondor.H عن أسلوب ألان:- كان أسلوبه متقطعاً كأنه قطع من الحصى أو كأنه منحوتات أو قطع من جواهر مصقولة"[1].

(1) Mondor, Henri: Alain, Gallimard, Paris 1953 P123.

المبحث الثالث

الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة)

يقول بسكال عن فلسفة آلان:- "يمكن أن ينطبق على فلسفته قول جوييه Gouhier عن ديكارت هذه فلسفة رجل سعيد تسعده فلسفته" (1). ذلك يعنى، أنه لا ينبغى البحث عنه من خلال حياته، أى لا ينبغى معرفته فى ضوء أعماله لأن فلسفته هى فلسفة بطل هادئ قوى لا يخاف وهو ينظر إلى النجوم، ومن ناحية أخرى فهو يدين بكل هذا الهدوء الذى يشعر به فى مواجهة هذا الكون الرحيب إلى فلسفته"(2).

لقد عكف آلان على دراسة الفلسفة فعشقها وانعزل عن العالم لقراءتها فكان مثار نقد زملائه ومدرسيه يقول عن شغفه بالفكر الفلسفى:- "كنت أمتنع عن ارتياد المجتمعات، وممارسة الهوايات وأعكف على قراءة أفلاطون وأرسطو بإمعان، وكان "كانت" فى تصورى هو المعلم العظيم"(3).

لقد قرأ آلان لأرسطو وانتهى من قراءته إلى الرواقيين فازدهرت نظرية الإرادة التى ارتكزت عليها فلسفته برمتها. وكان لآلان موقف معادى من بعض المذاهب والنظريات التى ظهرت فى عصره مثل النسبية والبيرجسونية يقول عن رفضه لها:- "... كنت أنقد هذه المذاهب والأفكار، وكنت أسخر من نظرياتهم وآرائهم

---

(1) Pacal.G: La pensèe d'Alain. P33.

(2) Alain: Elèments de Philosophie P13.

(3) Alain: Lettres sur Kaint, Paul Hartman 1945, Paris P 51.

كما كنت ألقى عليهم من حصنى قذائفى الناسفة"[1]. وكانت فلسفة "كانت" التى استهوته هى مهنه الذى تسف منه ما لا يروقه من مذاهب يقول عن كانت :- "إذا لم يكن القارئ قد قرأ هذه المؤلفات الثلاثة نقد العقل الخالص، والعقل العملى، والحكم فهو لم يقرأ شيئاً"[2].

وهذا النص يشير إلى مبلغ إعجاب وتقدير ألان لفلسفة "كانت" وقد أسهب ألان فى كتابيه "الأفكار" و "عناصر الفلسفة" فى الشرح والتعليق على الفلسفة النقدية عند "كانت" كما عرض لمذاهب أوجيست كونت، وهيجل، وقدم لهما بمدخل فى الفلسفة اليونانية يفسر فيه فلسفة سقراط و أفلاطون وأرسطو. فهو يقول فى بداية كتابه الأفكار "أننى أبذل وسعى لكى أقدم فلسفة روحية متفائلة تعلن عن ثقتها فى الفكر، وقد انصب عرضى على فلسفة هيجل الخالدة، وكذلك مذهب أوجست كونت الذى لا يقل أهمية عنها. ويكفى أن يكون عرضى لهذين الفيلسوفين مبرراً لعنوان الكتاب "المدخل إلى الفلسفة"[3].

ولقد توخى ألان الشمولية والكمال فى هذا الكتاب حتى يتسنى لطالب الفلسفة مهمة الإلمام به، كما أفرد لكل من كونت وهيجل نصيباً من الشرح والتحليل، وأشار إلى فلسفة أرسطو "أمير الفلاسفة" الذى قال عنه: "أنه لن يعطيه حقه مهما كتب عنه"[4].

---

(1) Ibid.

(2) Alain: L'Humanitè p41.

(3) Alain: Idèes, Imtroducition A La Philosophie P7.

(4) Ibid.

ويذهب الآن فيعرض آراءه فى الفلاسفة فيقول عن هيجل: "أنه يمثل أرسطو العصر الحديث فهو من أكثر المفكرين عمقاً وثقلاً ورغم ذلك فيجب الاعتراف بغموض ميتافيزيقاه رغم عظمتها وتعلقها بتاريخ الفكر، ومن ثم يجد الكثيرون من الطلاب صعوبة فى دراستها".

ثم يعود ويثنى على فلسفتى كل من هيجل وكونت فيقول:- "فى الوقت الذى كان هيجل يلقى محاضرته الشهيرة التى كانت تتابعها قمة علماء ومفكرى عصره، وكان أوجست كونت هنا فى فرنسا يحاول نفس المحاولة وبنفس القدر من النجاح، ولقد تمكنت من عمل تخطيط عن الفلسفة الواقعية عندما قمت بدراستى لمذهبى هيجل وكونت تلك الفلسفة التى أهملها البعض، وأننى إذ أقدم هذه المحاضرات آمل ان يستفيد منها دارسو الفلسفة، ويقتنعوا بجدواها وسوف يجد الطالب والباحث مأربه فى هذه الموضوعات خاصة بعد اجتهادى فى عرض هذه الشخصيات العظيمة، ولقد كان تقديم دراسة عن الفلسفة أمنية لى وهاهى قد تحققت"[1]. وتحتل الفلسفة اليونانية مكانه هامة فى فكر وكتابة آلان. فهو يقدم لها بصورة متقنة فيعرض لفلسفة سقراط مقدماً لحديثه عنه بعبارة من "المأدبة" ينوه فيها إلى حكمته ثم يسترسل فى الاشارة للجوانب الأخلاقية لفلسفته موضحاً أثر فكره على أفلاطون، وكيف نتجت عن امتزاج فكريهما أعظم فلسفة فى العالم يقول:- "... نحن لا نود الإشارة إلى وجود التعارض بين الأستاذ والتلميذ، لقد كانت حياة سقراط هى

---

(1) Ibid.

حيـاة المـواطن العـادى"[1]. ثـم يأخـذ فـى عـرض مـلامـح حياتـه وسمـاتـه الشخصية يقـول عنـه:- "... لم يكـن وسـيماً خاصـة بأنفـه الشـهيرة فـى ثنايـا وجهـة لكنـه كـان طيبـاً، صـديقاً صـدوقاً، متجملاً بـالآداب، صبوراً وشجاعاً مقبلاً على الحياة، لا يحفل بالرسميات"[2].

ويـذهب آلان فـى معـرض اشـادته بحكمـة سـقراط إلى أنـه لم يكـن هـو الشـخص الجاهـل بكـل شـيء، القـانع بجهلـه كمـا كـان يتصور نفسه دائما، لم يكـن ممن يشتركون فى لعبة الحوار ليتجنبـوا الوقـوع فـى الخطـأ لكنـه الفيلسـوف العـارف الحكـيم الشـجاع، وهنـا يشـير الآن إلى الجهـل السـقراطى المصـنطع المعـروف بمـنهج الـتهكم والتوليد الذى اصطنعه سقراط لتوليد الحقيقة فى معرض إشارته لعلم سقراط وجدارته.

إن مـذهب سـقراط الأخلاقـى ازدهـر مـن خـلال أزمـة الأخـلاق التـى سـادت عصـره، فقـد ظهـرت جماعـة الكلبيـة Cyniques التـى أسسها أنتستانس ونتج عنها جماعة تمارس النقد السلبى للمجتمع على غـرار السوفسـطائيين فتهـدم القـيم والعـادات، وقـد تصـدى مـذهب سقراط لهؤلاء ورفـع شـعاراته الأخلاقيـة فـى مـواجهتهم..... "لـن تصـبح سيداً لشيء مالم تكن سيداً لنفسك" "واعرف نفسـك بنفسـك" و "أبـدأ بنفسك" وغيرها من الشعارات والحكم الأخلاقية، ولقـد وجـد مـذهب سـقراط الـداخلى فـى الأخـلاق صـداه عنـده أفلاطـون، فالصـفة التـى كشـف عنهـا أفلاطـون لسـقراط ليسـت هـى صـفة الرجـل الـذى أصـبح

---

(1) Ibid p 17.

(2) Ibid.

حكيماً، بل صفة من هو أكثر الرجال ثقة بنفسه فمن ذا الذى لا يريد أن يكون عادلاً أو حكيماً أو شجاعاً؟

ولقد أشارت فلسفة سقراط إلى أنه لا يوجد من هو عادل أو حكيم أو شجاع، كما لا يوجد من هو شرس بطبعه أو يتعمد الشر وأن الهدف الحقيقى للإنسان هو السعى للحصول على الخير، فهو يريد الشر بهدف الخير أحياناً.

ولقد عاش سقراط وهو ينادى بأن الشرير شخص أرعن Maladroit، والدكتاتور شخص يستحق الشفقة، وأن فكرة الشر وإن كانت فى طبيعتنا بيد أننا نحاول التغلب عليها تدريجياً بالأخلاق والضمير. على هذا النحو يتبلور المذهب الأخلاقى عند كل من سقراط وأفلاطون فى ظل فكرتى الخيرية والكمال. ثم يتجه أفلاطون بعد ذلك إلى السياسة وتتبلور مبادئه السياسية فى كتاب "القوانين" يقول آلان:- "كان أفلاطون هو الشمس وكانت القوانين هى إبداع هذه العبقرية الشمسية"[1].

على نحو ما سبق يسهب آلان فى شرح وتفسير مذاهب الفلسفة اليونانية على لسان مفكريها أحياناً ومن خلال محاوراتهم أحياناً أخرى حتى يعطى صورة واضحة لمضامين فلسفاتهم الواقعية أو المثالية أو الأخلاقية. فهو على سبيل المثال يعرض لفلسفة أفلاطون المثالية على لسان أرسطو فيلسوف الطبيعة، يقول أرسطو عن أفلاطون:- "إن فكره يعبر عن فلسفة شخص غير راض عن نفسه، فهو يفسر عجز الإنسان وانحطاطه من جمعه لموقفى العجز من جهة، وما ينبغى أن

---

(1) Alain: Idèes, Imtroducition A La Philosophie P20.

يكون عليه من جهة أخرى- أما حياتنا المستقبلية فهى حياة إنسانية خطأها البسيط بلا علاج، ولا مساعدة من الله لأنه أغلق العالم من جميع الجهات، والطبيعة لا تساعدنا إنها تكشف عن فضائلنا ورزائلنا بلا مبالاه، والفضيلة صعبة ومهددة، وعلى الإنسان أن يقبل ويتكيف لهذا النظام الكامل. وهكذا فإن هذا المذهب لا يجذب ولا يعد بشيء لكن بصيصاً من السعادة يسرى فيه ولهذا يمل المرء من أن يكون أفلاطونياً"[1].

أما كتاب ألان عناصر الفلسفة فيحتوى على مجموعة متباينة من المحاضرات التى ألقاها فى مدرستى هنرى الرابع، وسيفيينيه وأشار فيه إلى أن دراسته ستغنى طالب الفلسفة عن الرجوع إلى معرفة سابقة بالموضوعات التى يعالجها، لأنه سيكون قادراً حال قراءته لها على استيعاب المشكلات والموضوعات الفلسفية بصورة أفضل.

ويرى ألان أن الهدف من تأليف الكتاب هو إحداث تغيير جذرى فى نظم تعليم الفلسفة المتبعة فى فرنسا وذلك بتبسيطها لعقول الشباب الذى يصعب – على حد قوله- نقل الموضوعات الفلسفية إليهم، وقد صاحب هذا الهدف العلمى من تعليم الشباب دافع قوى للتأليف فى الفلسفة التى يحبها، ويجد متعة فى كتابها والتأليف فيها فى زمن ندرت فيه المتع على حد قوله.

يبدأ الكتاب بمقدمة عن تعريف كلمة الفلسفة. فماذا كانت تعنى؟ إنها تعنى فى معناها الشائع والعام أساس الفكر، وهى تقييم واضح للخير والشر الذى ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف

---

(1) Ibid p 105.

والحسرات، كما أنها تقييم للأمور المتعلقة بالقضاء ودحض الخرافات، كما تجتوى المعرفة بالانفعالات والتحكم فيها وضبطها، والمعرفة الفلسفية تكاد تكون كاملة، وتهدف دائما إلى الأخلاق، وتقوم أساسا على وجهة النظر الفردية فى حكمها على الأمور لأن الفلسفة دراسة عملية ومجدية نستفيد منها "فما أهمية أن يكون ما بين يدى منطوياً على فهم أفلاطون له، المهم أن يكون ذلك عوناً على فهم شيء"(1). وهكذا تظهر الحكمة من ممارسة فن الحياة. والفيلسوف رجل حكيم يحس بالصعوبات، ويدرك ما نجهله بجهده الشخصى، كما يتخذ قرارات حازمة حيال مواقف الحياة كالموت، والمرض، والأوهام، واليأس. هذا هو مفهوم الفلسفة وإن شئنا التوسع فسوف ندرس موضوع الانفعالات وأسبابها وهنا يتطرق ألان إلى البحث فى مجال علم النفس فيدرس الانفعالات ويحللها ورغم أن الفلسفة تنتمى إلى الأخلاق أو علم النفس إلا إنها لا تخرج عن كونها معرفة عامة وشاملة، تهدف إلى إشباع انفعالاتنا وفضولنا. وكل معرفة تصل بالإنسان إلى مرتبة الحكمة هى معرفة مفيدة للفيلسوف يكون موضوعها الحقيقى هو وضع ضوابط سليمة على العقل والنفس فنصل إلى نقد المعرفة، وتعرف أن اللغة والانفعالات هما أصل أخطائنا، أما تكوين مفهوم للفلسفة فيأتى من تصور الفلاسفة فى الماضى والعودة إلى أقوالهم وحكمتهم. ثم يبحث ألان بعد ذلك فى موضوعات كثيرة هامة تتعلق بالمعرفة والحواس، والحدس والتوقع والحركة وتربية وتدريب الحواس ودورهما فى عملية الفهم والإدراك.

---

(1) Alain: Elèments de Philosophie P15.

وسوف نعرض لبعض النصوص المترجمة لهذه الموضوعات بعد أن نعرض للفلسفة عنده.

1- فلسفة لانسقيه:-

لعلنى بادرت بتقديم بعض النصوص الخاصة بتاريخ الفلسفة لألان كى أثبت للقارئ أنه فيلسوف، أو قارئ للفلسفة أو مفكر. فقراءته تكشف عن فلسفته اللانسقية التى يسدل عليها الأدب طابع الغموض أحياناً، وبهذه المقدمة الفلسفية أمهد للقارئ ما سوف أعرض له، وأطمأنه فى وضوح إلى أن الفلسفة والفيلسوف قادمان فى السطور التالية لا محالة، ولعلنى حين كتابتى قد تأثرت بفلسفة ألان الطريفة- فأردت أن أتوخى الوضوح والبساطة فى العرض لكى أذهب عكس ما ذهب إليه من غموض فى أفكاره أثناء الكتابة وتعمده إثارة حيرة القارئ بإخفاء مقاصدة بين السطور، لكى ينبه العقل والذكاء فيه، وينمى فى نفسه لذة القراءة والشعف بها.

ولا شك أن الشكل الذى اختاره ألان للتعبير فى إطاره قد جعل الكثيرين يترددون فى الحديث عن فلسفته. فلا يوجد ترابط فى أعماله، أو تواصل بين الموضوعات مبنياً على استدلالات واضحة كما هو الحال فى مؤلفات الفلاسفة الآخرين. وفضلاً عن ذلك فقد أخذ عليه الكثيرون ميله إلى ارتداء ثوب كاتب أديب، أو كاتب مقال أكثر من ثوب فيلسوف. وقد يكون مرد ذلك ليس فى تعريف كلمة فلسفة ذاتها. فإذا كان ألان قد رفض أن يلتزم بنسق معين، أو أن يعطى لموضوعاته شكلاً ثابتاً فمرجع ذلك هو فكرته عن الفلسفة ذاتها، وعن الفيلسوف فقد قال ألان فى أحد كتبه:- "..... لا أخفى

عليكم أن كل هذه الأعمال التى تبدو سهلة هدفها الأساسى هو تغيير طريقة تعليم الفلسفة فى فرنسا تغييراً عميقاً"[1].

فماذا تكون الفلسفة إذن بالنسبة لألان؟

إنها تبدأ دائماً بتعبير عن مزاج، عن طبيعة بطريقة ما، فإذا لم ترتبط أفكارنا بنا، إذا لم تكن لصيقة بعقولنا ونفوسنا ظلت ضعيفة واهنة، لأنه من الضرورى أن تستمد جذورها من الإنسان ذاته، وأن يظل صداها يرن مؤثراً فيه، يقول ألان عن الفلسفة :- "تعنى ما أسميه فكرة Idèe بمعنى الكلمة، فهى تعتبر هيكلاً عظمياً، وأساساً لحياة بأكملها، هى خليط تدخل فيه الأرض عنصراً، وكذا جميع وظائف الإنسان الدنيا"[2]. إن هذا الضرب من الأفكار يعد خاصية أو سمة للفيلسوف يبنى عليها وجوداً كاملاً.

والفكرة الصعبة تقتضى إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا ما يقوم به الأسلوب المرح فى الكتابة الذى يعطى الإنسان الانتباه واليقظة، فالإنسان لا يظل منتبهاً على الدوام، ولا يكون يقظاً إلا وجسده مستريحاً من الجهود والارهاق، ولقد كان ألان كاتباً ذكياً فطناً يقدم ما ينبه القارئ إليه ففى أعماله الكثير من المقولات والحكم maximes التى يمكن أن يطلق عليها أفكار مثال ذلك. "الله هو الإيمان ذاته"[3]. و"الحب هو أن يجد الإنسان ثراءه خارج ذاته" و"أن التفكير هو الاختراع الذى يأتى به الإنسان دون أن يعتقد

---

(1) Alain: Elèments de Philosophie P11.

(2) Alain:Propos 11, P 15.

(3) Alain: Elèments P166.

فيه"[1]. و "العقل هو ما يسخر من العقل"[2]. و "كلما مارسنا حياتنا بصورة أفضل كلما قل خوفنا من فقدانها"[3]. و "القصة الخالدة هى قصة الفرد الذى يفكر فى مجتمع نائم، ففى مقابل الربيع هناك دائماً شتاء يجب التغلب عليه"[4]. و "إن الحياة تزدوج عندما نفكر فى الروح"[5]. وتعد الشاعرية من أكثر سمات أسلوب آلان وضوحاً[6]. حتى لقد وصفه الأدباء والنقاد الذين كتبوا عنه بالفيلسوف الشاعر، وقد تمثلت هذه الشاعرية التى تميز بها فى القدرة على الإحساس، وحب الأشياء الموجودة، أو وجود الأشياء إن صح القول. ففى أفكاره تتحد القدرة على الإحساس بحب الحياة، وترتبط التأملات الفلسفية بالشاعرية. لقد أراد آلان أن يتجرد من فكره، من فلسفته فلم يفلح، وحاول أن يتخلص من موهبة الشعر والخيال فلم يفلح، فآثر أن يتجنب فكر الفلاسفة وألا يتأمل. وكتب "فصول العقل" وهى مجموعة أحاديث أراد أن يثبت فيها شاعريته للفيف من أصدقائه الشعراء والكتاب مثل ڤاليرى وليون بول فارج، ولوسيان فابر، يقول آلان فى حديثه:- "..... ليست زهرة الزنبق بأنصع بياضاً من زبد أمواج البحر، ليست زهرة أذن الفأر بأكثر زرقة من انعكاسات السماء على الأمواج. وهذه الأمواج ذاتها تروح وتجيء آخذه أحياناً لون الرمال الذهبية، تاركة عليها أحياناً لوناً وردياً سرعان ما يخبو، وهذه

---

(1) Ibid.

(2) Alain: Propos 1, P 25.

(3) Ibid.

(4) Alain: Propos sur le Bonheur 118.

(5) Alain: Propos de politique.

(6) Alain: L'Histoire de mes penseès.

الصخور التى كانت منذ برهة سوداء أصبحت تلمع كالماس..... كل هذه الألوان تختلط وتتفرق لتختلط مرة أخرى وفقاً لحركة الشمس مع الماء والهواء... لكن هذه المياة ذات الألوان المتعددة تفقد فى قبضة اليد كل ألوانها بدون أن تتغير. كل شيء يخدع ولا خداع هناك يجب أن يصحو العقل، ويتنبه فلا وقت هنا للاعتقاد"[1].

إن هذا الوصف الممتزج بالشعر والألوان والأضواء هو وصف وجود العالم الخارجى، فهذا العالم الطبيعى مزدان بخيال الفنان أو الشاعر نراه يبرز لنا فى المقدمة الرائعة لكتابه "الأفكار والعصور" عندما يختلط فيها أساطير عصر اليونان بهدير موج البحر رمال الشاطئ، فتستيقظ أفكار الفلسفة الحائرة من مكامنها تسأل عن الوجود والعدم والتغير وغيرها من مفاهيم فلسفية.

فماذا يرى ألان فى الفكر؟ هل هو الوجود الخارجى للعالم بكل ما فيه من محسوسات وبكل مميزاته؟

إن اللقاء الدائم بين الشعر والفكر عند ألان، هو اللقاء الدائم بين الأسلوب والموضوع، أسلوب الأديب، وموضوع الفيلسوف أسلوب الخيال والألوان والإبداع، وموضوع العالم المادى الخارجى. إن الاتحاد والانسجام القائم بين الأسلوب وموضوع الفكر هو مؤشر على نجاح كل من الفيلسوف والكاتب معاً، ويتضح لنا من دراسة فلسفة ألان، أنه يتميز بثلاث سمات كان لها أعظم الأثر على فلسفته برمتها. وهذه السمات الثلاث هى طبيعته المتقدة، وكراهيته للغباء، وميله للاستقلال وقد أجمع علماء النفس على وجود الطبيعة المتقدة عندما

(1) Alain: Saisons de l'esprit, Ed N.R.F Paris 1941 P78.

بحثوا فى موضوع السمات الشخصية، وكانت الطبيعة المتقدة أحد صفات ألان. فرغم حرصه الشديد على إخفاء حياته الخاصة وتحفظه الواضح بيد أننا نستشف ثمة اندفاعات عاطيفة جامحة من بين أعماله ويكفى قراءة كتاب "مغامرات قلب" Les Aventures de Coeur شاهداً على أن الاندفاع وتأجج العاطفة قد نتجا عن الاحتكاك بالتجربة المباشرة ففى عام 1954 نشرت جمعية أصدقاء ألان رسالة له ترجع إلى عام 1907 يستشف منها تحرك عاطفته بالحب، يقول فيها: "إننى ألعب لعبة الشيطان وقد وجدت فى هذا راحة نفسى التى فقدتها منذ فترة"[1].

ولكن ما هى علاقة العاطفة المتقدة بالطبيعة المتقدة؟

إن العلاقة وثيقة بين الطبيعة المتقدة فى فلسفة ألان، والعاطفة الجياشة التى كان يندفع لها ويتحرق بأشواقها فى حياته.

لقد تأثرت الفلسفة بالحياة، ودليل ذلك أنه كان حريصاً على البقاء متمتعاً بحريته وذكائه.

إن هذا المكان الذى احتلته العواطف المتقدة فى فلسفة ألان هو ذاته المكان الذى شغلته هذه العواطف فى حياته، لكن يبدو أنها كانت أكثر قسوة وصعوبة على نفسه فى الواقع لحرصه الشديد على البقاء حراً وذكياً.

وفضلاً عن اتصافه باتقاد الطبيعة، فقد عرف بكراهيته للغباء فما هو المقصود بالغباء؟ ولماذا تجنبه ألان فى حياته وفكره؟

---

(1) Alain: Les Auentures de Coeur. Hartmann 1945 P 32.

كان الغباء فى تصوره هو تصديق الإنسان لذاته، فكان يخشاه وقد خلصه خوفه منه، ومن السذاجة من عقده الطموح الزائد الذى لا يتحقق أو يحقق هدفه إلا بشريطة تصديق المرء لذاته ورغم ذلك "فلم يكن ألان كارهاً للمجتمع، والناس فهو لا يؤمن بالغباء العام، كما لا يعتقد فى الشر الجماعى"(1). لقد كان أشد ما يخشاه هو غباؤه وسذاجته الذاتية(2). التى كان يأمل ألا تتشبث بشخصيته فتفقده لذة الحياة، وقد عاب على القادة والشخصيات التاريخية قصر نظرها، وولعها بالسلطة والشهرة، يقول عنهم:- "لقد أقسمت دائماً ألا أمر بلحظات الغباء التى كان يمر بها الأسكندر وقيصر ونابليون"(3).

مما سبق يتضح لنا كراهية ألان للغباء والسذاجة، وولعه بالذكاء الذى كان التمسك به يمثل درجة عالية من القدرة والكمال. وفضلا عن انتقاد الطبيعة، والميل للذكاء. كان الاستقلال والميل إلى الحرية من بين السمات الشخصية التى تميز بها، وقد توجت الإرادة الاستقلال والحرية. وكان ألان يتميز بقوة وصلابة إرادته، كما كان يزهو بقوته، وثبات عزيمته إلى جانب حركته السريعة التى تنم عن الحرية والانطلاق. يقول:- "لقد كانت الضغوط دافعاً قوياً لايقاظ رد فعل قوى وناسف عندى يغير الموقف، ويعطل التفكير، وكان كل ما أخشاه من نفسى هو ذلك العنف الذى يسبق الغضب"(4).

---

(1) Alain: L'Histoire de mes penseès P278.

(2) Ibid P.P 8.9.

(3) Ibid p 10.

(4) Ibid p 13.

بنوه ألان فى هذه المذكرات إلى مقدار عزمه وصموده، وقوة شخصيته وكل هذه الصفات تصب فى الإرادة القوية التى كانت تسحب على كل أجزاء فكره، إبتداءاً من إرادة حب الحياة وإرادة السعادة إرادة العمل والإبداع، وإرادة الحرية والاستقلال وانتهاءاً بارادة ضبط النفس وكبت الملذات والمتع، واحترام العقل. ألا يمكن بعد ما أفردناه من تفسير لشخصية وفكر ألان أن نعتبره فيلسوفاً صاحب مذهب وفكرة، متفرداً ومتميزاً- لقد كانت الفلسفة بالنسبة له لا تعنى إعطاء تعريف جديد أو مفهوم مغاير لما تعارف عليه بقدر ما كانت تعنى التركيزعلى سمة رئيسية من سمات الفلسفة أغفلها الجميع ويغفلونها دائماً، وهى فلسفة الحياة كالآخرين فإذا كان كل فيلسوف يعرف المادة بطريقته الخاصة، ويضع مذهباً يحمل اسمه، فلا ينبغى علينا أن نتجاهل وجود فئة أخرى تحظى بلقب فيلسوف، وهى فئة متميزة عن العلماء والفنانين ورجال الدين. ومجمل القول "أن الطريقة الحقيقية لتكوين مفهوم للفلسفة هو التفكير فى الفلاسفة السابقين"(1).

هل يعنى ذلك أن تكون المعرفة بالفلسفة هى التأسى أو القدرة، ومعنى أن تكون فيلسوفاً يعنى أنك تعرف أفكار الفلاسفة فى زمن سابق ثم تنتهج منهجهم فى الاحتكاك بالحياة. إن هذا يثير تساؤلاً هاماً عن معنى كلمة فيلسوف؟

إن الجميع يتفقون على أن المعرفة بالفيلسوف لا تتأتى عن طريق الرجوع إلى أعماله أو مؤلفاته، بل عن طريق ممارسة حياته التى يفترض فيها طريقة معينة للتفكير. فمثلا يصبح فيلسوفاً من يصل

---

(1) Alain: Elèments de Philosophie P15.

بحكمته إلى مرحلة الهدوء النفسى، فيعيش سعيداً بسلوكه طريقة معقولة فى الحياة. ولكن ما هى سمة الحياة المتزنة العاقلة؟

إنها ضرب من الحياة لا يعترض العواطف المتقدة التى تقوم فى أساسها على تقدير سليم للحقائق ومن هنا كان تعريفها :- "تنطوى الفلسفة على أساس الفكر[1]. وتقيم بوضوح الخير والشر الذى ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات"[2]. والمقصود بتقسيم الخير والشر هنا هو معرفة مزدوجة بالأشياء من ناحية، وبالعواطف المتأججة من ناحية أخرى، يقصد بها أنها معرفة تجمع بين العقل والعاطفة وتخلق توازناً بينهما. وقبل أن نحدد شروط هذه المعرفة الفلسفية نبحث فى غايتها فما هى الغاية من معرفة الفلسفة؟

إنها ليست الغاية التى يصبو إليها العالم، أو عالم التحليل النفسى فى معمله. لكنها الغاية التى يرسمها الفيلسوف ذاته. والتى يسعى لها باستخدام معارفه وخبراته، وهكذا تصبح الفلسفة فى نظر العامة Sens Commun هى "فن الحياة" un art de vivre.

ولما كانت الفلسفة هى فن الحياة الذى ينبع من ممارسة الفيلسوف لمعارفه وخبراته، وينتج عن احتكاكه بالحياة فى خيرها

---

(1) تعنى كلمة الفلسفة عند ألان بمعناها الشائع والعام إشارة إلى كل ما هو أساسى الفكر بمعنى أن الفلسفة إنما تنطوى على تركيز شديد للفكر لا يستبقى منه سوى عناصره الجوهرية أو الأساسية ويترك الأمور العرضية للبحث العلمى فهو ما تشتغل به بمناهجها المختلفة لأن هذه الأمور الحسية إنما تخضع للمقاييس الكمية وتبقى جوهر الفكرة وأساسياتها معنى خالصاً لا يدركه سوى عقل الفيلسوف أو حدسه.

(2) Ibid p 13.

وشرها، لهذا فقد ارتبطت عن كثب بالأخلاق. ،أصبحت تهدف دائما إلى مذهب ونظرية فيها[1].

وبذلك تصبح الفلسفة فى ضوء معناها كفن للحياة بعيدة عن تأملاتها المجردة Spèculations abstraites التى تضعها فى برج عاجى، وتقطع العلاقة بينها وبين مجابهة المشكلات المترتبة عليها. وهى فى نفس الوقت تقترب من المباحث العملية مثل الأخلاق Moral والسياسة Politique فتتغلغل فيها تنميها وتحسم مشكلاتها، ولما كانت أغلب مشكلاتنا متعلقة إما بالأخلاق أو السياسة، كان للفلسفة دور هام وخطير.

وما جدوى الفلسفة البعيدة عن الواقع؟

وما فائدة المعرفة إذا انفصلت عن السلوك؟

وما قيمة المبادئ ما لم تتحول إلى سلوك عملى محسوس؟

كيف نتصرف ونسلك فى ضوء المعرفة فى حياتينا الخاصة والعامة إن الفلسفة هى طريق الوصول إلى التصرف والسلوك العملى وتدبير أمور الحياة الخاصة والعامة؛ لأن ذلك هو الهدف منها، بل جوهرها ذاته، أما الوصول إلى هذا الجوهر فيتم بطرق غير مباشرة، فنحن حينما نقرأ أفلاطون أو كانت مثلاً يمكننا أن نتساءل أين تأملاتهما من اهتماماتنا الحيوية الحالية؟ وألان هنا يشرح لنا بصورة مستمرة كيف نمر من الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى السياسة ثم إلى علم التربية. يقول فى "قصة أفكاره" :- "..... فى سبيل الوصول إلى دور الفلسفة فى السياسة يقول كانت:- "..... وفى ضوء النقد فإنه من

---

(1) Ibid p 13.

المؤكد أن الاشتراكية كحزب مرتبطة بهذا الخطأ الأساسى ألا وهو الرغبة فى الاتجاه من المفهوم إلى الوجود" (1). فإذا ما تعرض فى حديثه لأسطورة الكهف عند أفلاطون فانه يستخلص منها مضامين ونتائج أخلاقية Conclusion morales(2).، وإذا ما هاجم بعض المذاهب الفلسفية مثل البرجسونية مثلاً، فإنما يهاجمها لأن فى هجومه حماية للحياة والقيم من أن تخدش يقول فى "تاريخ أفكاره" - "إن البرجسونين يتقدمون وفى جعبتهم الكاثوليكية والاستبداد والحرب معاً...." (3). وفى مقدمة كتابه "الأفكار والعصور" يعرض ألان لمقدمة بديعة للأسطورة اليونانية لكى يخرج منها بالإشارة لبعض المفاهيم والأفكار الميتافيزيقية التى تمس جوهر الإنسان ووجوده مثل الحقيقة، والوجود، والتغير، والعدم، وغيرها.

والحق أننا لا يمكن أن نجد نصاً واحداً لهذا الفيلسوف الإنسان إلا وينطوى على مضمون عملى سواء فى الأخلاق، أو السياسة، أو التربية، ولذلك فإن فلسفته قد انغمست برمتها فى قالب عملى عبر عنه فى الأخلاق والسياسة والتربية، وربما تعدت هذه النزعة العملية الظاهرة فى فكره إلى مجالات الأدب والفن والدين كذلك على ما سوف نرى فيما بعد.

2- الفلسفة أو فن الحياة:

مما سبق رأينا كيف تصور ألان الفلسفة العملية، وكيف أحلها محل الفلسفة النظرية التى تستند إلى التصورات والمفاهيم

---

(1) Alain: Lettres sur Kant P 61.

(2) Alain: Idèes P 59.

(3) Alain: Histoire de mes penseès P91.

المجردة. وقد حاول تطبيقها فى كل نص وكل كلمة كتبها، وفى مجالات متنوعة وماسة بحياة الإنسان كالأخلاق والسياسة والتربية والأدب والفن يقول ألان فى "الأفكار": "لا يقف الرجال فى مواقعهم إلا نادراً فالبعض منهم يلوذ بالأفكار الخالصة وبمحراب العقل، والبعض الآخر يعود مبكراً إلى العمل والحركة كما لو كان فى حُلم الحقيقة فيه أشبه بالذكرى"[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أنه يقسم المفكرين إلى ثلاث طوائف أحدهم وهى طائفة "الرجال" تثبت أحياناً على فكرها، وهى ما يعبر عنها مجازياً فى النص بقوله:- لا يقف الرجال إلا نادراً فى مواقعهم كرجال" أما الطائفتان التاليتان فأحدهما تتابع العقل الصرف، فتؤمن بالأفكار النظرية الخالصة، وتلوذ بها محتمية بمحراب العقل. أما الثانية فتسارع إلى العمل والحركة غير عابئة بالفكر التى تتصوره كحلم حقيقته أشبه بالذكرى. الطائفتان إذن متعارضتان. أما مصدر تعارضهما فهو الفكر الخالص، والعمل الدائب الصرف، وألان يعيب على الفريقين جنوحهما وتطرفهما. فالأول تغافل العمل وعزل نفسه فى إطار الأفكار الخالصة فجهل ممارسة الحياة، وقصر عن خبرة التجربة، وانغلق داخل عالم الأفكار والتصورات المجردة، وفى تجاهل العمل والحياة والحركة نجد قصوراً كبيراً. أما الفريق الثانى فقد استبعد التأمل نهائياً، وأسرع للعمل والحركة والاحتكاك بالحياة، واعتبر الفكر كحلم حقيقته ذكرى. وفى استبعاد التأمل والفكر ركود وآلية فى العمل إن لم يكن عجز وموات.

---

(1) Alain: Idèes P 55.

ويبدو أن آلان كان يقصد بكلمة الذكرى إشارته إلى نظرية التذكر الأفلاطونية التى تعنى رد المعرفة إلى فطرة الإنسان، وإرجاع سبب المعرفة المباشر إلى تذكر ما سبق أن عرفته النفس من قبل فى عالم المثل. مما يؤيد موقف الفلسفة العقلية المثالية من المعرفة الفطرية.

خلاصة الأمر أن الفريقين مخطئين، وأن أولهما أى فريق الرجال هو صاحب الفلسفة ومؤسس الحكمة. هو الذى يمسك بطرفى العلم والعمل الحكمة والممارسة ويحول النظر المجرد إلى عمل حى تدب فيه الحركة. فلا قيمة للنظر بدون عمل، ولا قيمة لفلسفة تقصر نفسها على مجرد الألفاظ والعبارات الجوفاء بدعوى المثالية أو الروحية أو غيرها. إن العمل فى الحياة، والتأسى والقدوة، وسلوك الفعل المتزن المعقول، والاحتكاك بأعماق نفس الانسان، ومعايشة أحلامه ، وآماله ومخاوفه، وتطلعاته وإبداعاته هى الفلسفة أو "فن الحياة" كما يراها آلان.

3- أهمية العلم للفلسفة:-

تبين لنا مما سبق أن الهدف من الفلسفة هو إدراك فن الحياة، لكن هذا الفن يجب أن يرتكز على تفكير عميق يكاد فى ظاهره أن يعزلنا عن الحياة والحقيقة غير ذلك فالحياة والعالم من حولنا يكونان شغلنا الشاغل. من ذلك نفهم أن العلم موجود بداخل كل فلسفة عملاً بالمبدأ القائل:- "تبرز قيمة المعرفة للفيلسوف على قدر اقترانها بالحكمة [1]. وهذا يشير إلى أهمية الوقوف على أسباب الأشياء، ومعرفة طبيعتها حتى يتسنى للإنسان أن يحيا حياة أفضل،

(1) Alain: Elèments de Philosophie P14.

فإن ما جاء به لو كريس Lucrèce من أفكار عن تخليص البشر من مخاوفهم التى لا جدوى منها هى إشارة إلى علم صحيح، وأفكار صحيحة تفترض أن الخوف والهلع من المعتقدات غير مجدى، وغير معقول، وأنه ينفث سمومه فى حياتنا، ولا يمكن لغير العلم القضاء على مثل هذه الأفكار السامة والغير معقولة. يقول ألان فى "حراس العقل الليليين" "... يجب علينا أن نحذو حذو أبيقور ولوكويس فنبحث فى علم الطبيعة عن علاج ناجع لمثل هذه المعتقدات السفيهة التى لا تقوى إلا لجهلنا بأسبابها الحقيقية"(1).

هكذا يصبح العلم شيئاً نفيساً بالنسبة للفلسفة- على حد قول ألان(2). فما هى أهميته إذن بالنسبة لها؟

يقول ألان إن فوائد العلم وفضله على الفلسفة كبير فهو الذى يحصننا ضد السفة، ويحمينا من مخاطر التسرع واللامبالاة، كما يحثنا على البحث عن البراهين والأدلة قبل إصدار الأحكام، ويقينا من التطرف والتعصب والاعتقاد فى الخزعبلات. ويتساءل ألان بعد أن يشير إلى أهمية العلم فى توجيه مسار الفلسفة هل يجب على الفيلسوف أن يكون عالماً؟ ويجيب بأنه ليس من الضرورى أن يكون الفيلسوف عالماً كبيراً، فإن أكثر العلوم بساطة هى التى تشكل العقل والتفكير العلمى لأنها ليست غامضة وتتسم بالوضوح إن أعمال المعاصرين المعقدة الغامضة تثير فى نفوس القراء الدهشة أكثر من التعليم والفائدة. فليس من الضرورى الإلمام بكل شيء وحشد الحقائق والمعلومات، فإن وجود المعرفة وقيمتها أهم بكثير من الكم. (هنا

---

(1) Alain: Viglies de Lèsprit P 144.

(2) Alain: Histoire de mes penseès P146.

يشير آلان إلى الاهتمام بالكيف لا بالكم) وأفضل أنواع المعرفة هى التى نصل إليها عن طريق الأسباب (العلل) فالفلسفة لذلك تنطوى على علم "لكن ليس بالضرورة أن يعرف الفيلسوف الكثير فالإحساس ببعض الصعوبات وحصر الأشياء المجهولة قد تكون وسيلة للحكمة. والمهم فى الأمر هو أن يعرف الفيلسوف بدقة ما يصل إليه من معارف، وأن يحصل على ثمار بحثه بمجهوده الذاتى"(1).

أما الغاية التى نصبو إليها من الحكمة التى هى مزيج الفلسفة والعلم فهى الوصول إلى عقل مستريح وحر، وهذا يتطلب منا أن نتعلم التمييز بين ما نعرف، وما نتخيل، وما نعتقد، وما نرى فليست المعارف هى مناط بحث الفيلسوف فهو لا يقاس بمقدار إلمامه بها، أو حصوله على كم ضخم من معلوماتها، لكن يقاس بقدرته على الحكم والتمييز بين هذه المعارف التى تخلق فيه صفة الحكم والتمييز. " تكمن كل قوة الفيلسوف فى القدرة على اتخاذ حكم وقرار حاسم وقاطع فى مواجهة الموت، والمرض، والحلم والإحباط"(2).

وعلى هذا النحو يحتل مفهوم الحكم والتمييز مركز الصدارة من فلسفة آلان، ولهذا فقد عرف الفيلسوف بقدرته على الحكم فى الأمور والتمييز بينها.

ولما لا يكون الفيلسوف هو صاحب الحكم، ألم يكن الفلاسفة هم أصحاب الأحكام على كل شىء، ألم يكن الفلاسفة هم صناع الأمثال والحكمة، ألم يكونوا صناع القرارات فى جميع ما يخص الإنسانية من مشكلات. إنهم:- "هؤلاء الرجال غريبوا الأطوار

---

(1) Alain: Elèments de Philosophie P14.

(2) Ibid p 13.

الذين كانوا يصدرون الأحكام فى شأن الملوك والسعادة والفضيلة والجريمة وحتى الآلهة ذاتها، وموجز القول يحكمون على كل شيء"[1].

فماذا تعنى أحكام الفلاسفة؟

ماذا يعنى أن الفلاسفة يحكمون؟ يعنى أنه لا مجال لمعرفة نسقية ترتكز على الحجج والبراهين، وهذا ما عبر عنه فى مقال نشره فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وقال فيه بضرورة الحذر من النسق Systèmes[2].

الفلسفات اللانسقية (تعليق وتقييم)

أشرنا فيما سبق إلى فلسفة آلان اللانسقية. فما هو هذا الضرب من الفلسفات اللانسقية؟

إنها الفلسفة التى تستبعد الأنساق حتى ولو كانت علمية جاهزة، لكنها مع ذلك تحاول أن تحتك بالجهد العقلى الإنسانى عن طريق الحدس بالحياة سواءً فى المجتمع أو الطبيعة وفيها يحاول الفيلسوف أن يحدس هذه الأموار التى يعانيها حدساً كلياً، وهذا المنهج لا يعبر عن مذهب مغلق بقدر ما يعطينا نوعاً من الفهم والإدراك للحياة التى نحياها، وللحرية وأبعادها، وكذلك لعوامل الضغط والمعاناة التى يعانيها الإنسان فى المجتمع فضلا عن البحث عن القيم العملية كالأخلاق والعدالة، والحرية، والسياسة وغيرها.....

---

(1) Ibid p 13.

(2) Pascal.G: La Pensèe d'Alain.

ويرى ألان أنه لكى يصبح الفيلسوف حكمياً لا يبنغي عليه أن يقيد فكره بنسق معين من الفكر فيصبح نوعاً من الأيديولوجيا الجامدة التى تتحكم بتعسف فى سلوكه مع الآخرين، بل يكون تعامله مع الواقع والحياة، نتيجة لتطور الأحداث والظروف، ومن هنا لا تصلح الفلسفات النسقية للتقابل مع الواقع المتحرك المتغير فى اتجاه الزمان.

ولقد ظهرت هذه الفلسفات اللانسقية فى خلال القرن التاسع عشر كرد فعل للتزمت التجريبى سواء فى العلم أو الفلسفة مثل الفلسفة عند ماركس، وفى الاتجاه الروحى عند إميل بوترو وبيرجسون، ويلاحظ أن الوجودية قد انبثقت نتيجة لهذا التيار اللانسقى خاصة عند كيركجارد مروراً بهيدجر وسارتر وغيرهما من مفكرى الوجودية، فالوجودية موقف لا نسقى يهتم بحرية الأنا فقط، ويجب ملاحظة أن ألان يختلف فى اتجاهه نحو الحرية عن عامة الوجوديين إذا استثينا سارتر فى مرحلته الأخيرة[1]. لأنهم يعتقدون أن

---

(1) كانت مرحلة سارتر الأخيرة مرحلة ثرية ومغايرة لفكره تماماً، ولكن لم يقدرها المؤرخون حق قدرها، فقد عاد سارتر فى هذه المرحلة وارتمى فى أحضان المجتمع، ورأى أن الوجودية حسب رؤيته لا يمكن أن تصلح إلا فى مجتمع أرقى وأسمى من المجتمع الذى نعيش فيه، ولهذا فهو يؤجل مشروعه الوجودى إلى أن تتحقق فى الإنسان روح التعاون والاخاء والغيرية والسلام الاجتماعى وذلك فى كتابه نقد العقل الجدلى critique de la raison dialectique وبذلك يتجه إلى نفس المعنى الذى لازت به الماركسية حينما انتهت إلى فكرة ذبول الدولة وصولاً إلى المجتمع الشيوعى، وهو مجتمع مثالى تسوده المحبة والاخاء وتمتنع فيه الرزائل وينتهى الصراع والعدوان وهذا هو نوع من الخيال أو الوهم الكبير.

الآخرين جحيم لا يطاق L'autrui Son Lènfer، وأن الأنا Moi الموجودة هى صنو الحرية، فهى ليست الوجود العام الكلى، لكنها الوجود الخاص بالأنا، فالتفرد فى الحرية هو الذى نعنى به الحرية، لأن تجمع الأفراد يمكن أن يشكل ضغطا على حرية الأنا، ومعنى ذلك أن المجتمع جحيم وعبث لا يطاق بالنسبة للقرار أو الحكم الاختيارى للأنا، ولهذا تنبذ الوجودية فكرة المجتمع، وتراه سوط عذاب بالنسبة للفرد، وهى لذلك فردية لانسقية، ولا اجتماعية ولا أخلاقية، وعلى الرغم من عدم ذيوع صيت ألان فى فرنسا إلا أن مساره الفكرى كان يمثل نوعاً من التعديل للوجودية التقى معه فيها سارتر فى النهاية.

ويعبر ألان عن موقف نقدى تجاه المذهب البيرجسونى باعتباره فكراً نسقياً متمثلاً فى مذهب بيرجسون الذى عارضه تماماً لقيامه على العلم أولا، وعلى العقل فى حين أنه يتفق معه فى أن العلم كثيراً ما يخطئ فيما يختص بالإنسان فهو يوجه نظره إلى الظاهرات الكيفية ويعتبرها كمية تخضع للمقاييس[1]. فما هى إذن صلة العلم بالفلسفة فى تصور ألان. لقد كان على غير ما يرى بيرجسون يرى أن الفيلسوف ليس بحاجه إلى علم متعمق، فالعلم البسيط ممكن أن يدركه العقل بدون حاجة إلى معاناة، وهو يقصد بهذا أن التعامل مع الحياة أو إجادة فن الحياة لا يتطلب علماً عميقاً بقدر ما يتطلب حكمة عقلية كلية قائمة على بعض المبادئ العلمية البسيطة التى يدركها العقل، فالحكيم ليس فى حاجة أن يتعمق وأن يقيم الأدلة

---

(1) راجع كتاب بيرجسون المعطيات المباشرة للشعور

Essai sur les Donnès Immèdiates de la conscience, Henri Bergson, Librairie Fèlix Alcan, Paris 1940

والبراهين على صحة الظواهر التى يكتشفها، والتى تعتبر الطبيعة كتاباً مفتوحاً له للكشف عنها، وهو هنا يستخدم العقل وأدوات الحس عن طريق التجربة والملاحظة لفهم مكونات الطبيعة فى حين أن الفيلسوف يكتفى- كما ذكرنا- بما لديه من بسائط العلوم لاستيعاب الواقع الماثل أمامه فى نظرة كلية شاملة بدون التفاصيل التى يهتم بها العالم، وهذه النظرية الكلية الشاملة تكون عدته فى حذق فن الحياة، وإجادة تسيرها كما ذكرنا.

وعلى الرغم من نقد آلان لمذهب بيرجسون إلا أننا نجده يتجنى عليه فى ناحية اتجاهه النسقى الحدسى خاصة وقد كان لبيرجسون موقفين بالنسبة للمجتمع والحياة أحدهما يشير فيه إلى نظم مغلقة، أو حياة جامدة، فهناك جسم موضوع للتشريح جمدت فيه الحياة، وهناك دين تحكمه الشريعة، وأخلاق يحكمها كأخلاق الواجب عند كانت، والآخر يشير فيه إلى وجود إنسانى يحكمه الحدس فبينما يتمخض وجود إنسانى بحكمة الحدس، ومجتمع دينى وأخلاقى يكون الحدس فيه والادراك المباشر أساساً لإدراكه كما هو الحال فى الدين المفتوح أى التصوف، والأخلاق المفتوحة بلا إلزام قانونى فهما يتقابلان مع الحدس، ويعطينا النسق المفتوح صورة لإدراك الجسم الإنسانى وهو يعمل أثناء سريان الدماء فيه فى الحياة فهنا

لا نستطيع أن ندركه وهو حى إلا بما نسميه بحدس الديمومة وننظر إليه باعتباره لحظة من لحظات السيال الحيوى أو الدفع الانبثاقى الحيوى أو الديمومة Durèe فما يسميه بيرجسون بحدس الديمومة هو حدس زمانى للوجود أو للواقع وهو حى فى امتلاكه الحيوى الكامل، فكأن بيرجسون يتفق مع آلان فى هذا الاتجاه

الحدسى لإدراك الواقع المعاش، وإذا كان بيرجسون يرى أن العقل برجماسى ونفعى، وقد اتفق مع وليم جيمس فى هذا لأنه أداة المنعفة، ونحن نجنى المنفعة عن طريق التقدم العلمى ومعرفتنا بالطبيعة. فإن الحدس هو أساس الإدراك الصحيح لأنه لا يقصد به المنفعة العملية. وهنا تكمن نقطة الخلاف بين الفيلسوفين رغم اتفاقهما فى الظاهر فبينما يستخدم ألان الحدس والتعاطف مع الواقع لكى يبنى فكرته عن فن الحياة بمعنى لكى يحكم صلته بالحياة العملية عليه أن يحصل المنفعة التامة من وراء ذلك، يرى بيرجسون أن الحدس ليس وسيلتنا للمنفعة بل للادراك الخالص للحقائق الحية، أى للديمومة المطلقة، فى حين يظل العقل هو أداتنا للمنفعة، وهذا هو التضارب الذى نجده بين كل من ألان وبيرجسون فى هذا الصدد.

ومهما يكن من أمر فإن الوجودية وليست الروحية عند بيرجسون هى التى ألقت بظلالها على انتشار مذهب ألان الذى يعارض المذاهب النسيقة، ويتجه بكل قوته نحو القضاء على آثار الهيجلية المادية أى الماركسية التى رغم وضعها للمذاهب الروحية فى موضع حرج إلا أنها فى الوقت ذاته قد أدت بالإنسان إلى أزمة انتفاء الحرية، واستعلاء الأنا الكلية عند الماركسيين، وكذلك عند شوبنهور ونيتشة وكان من نتيجتها زيوع فكرة الحكم المطلق التى قضت على الأفكار الديمقراطية التى بشر بها فى العصر الحديث روسو والبرلمانيون الإنجليز، فكان المد الجرمانى فى ألمانيا والاتجاه الفاشى عند موسيلينى وفرانكو الذى مجدته المثالية وعلى رأسها كروتشه والفرد زونبرج فى ألمانيا، وكان لهذا التمجيد أثراً فى خنق الحرية الفردية، حتى كاد أن يقضى نهائياً على الديمقراطية التى بزغت فى

أثينا فى العصر القديم وظلت تتأرجح بين اليمين واليسار وكادت تختفى وطأة العسكرية الألمانية واليابانية فى أواسط هذا القرن. فكان على الوجودية دور كبير فى انتشال الإنسان من هذا القاع الذى تردى إليه ومن المحنة التى انتهى إليها، وهى إفلاسه الديمقراطى وضياع الحرية تماماً.

أقلق هذا المصير الإنسانى الوجوديون وبعض العناصر الروحية فظهر الفكر الروحى لكى يعيد إلى الإنسان سيطرته على مصيره، ويخلى بينه وبين براثن الفكر المادى الماركسى، وظهرت الوجودية كذلك لكى تسير فى اتجاه مباشر نحو تحرير الفرد بعيداً عن النسقية والديكالكتيكية، وكل أنواع الصيغ الفلسفية التى عانى منها الإنسان فظهرت علامة واحدة وهى أن الفلسفة يجب أن تتقابل مع المجتمع، مع الواقع لكى تثريه، ولكى تحافظ على قيمه وأهمها قيم الحرية والعدالة، فضلا عن العمل على تحقيق مصلحته ومنفعته العملية، فظهرت الفلسفات النفعية وارجماسية لتحقيق هذه الغاية دون أن تجعل لها أساسا للانطلاق كالحرية مثلا عند الوجوديين وعند آلان، وكفكرة الديمومة المطلقة كما هو الحال عند بيرجسون، لهذا كله كان حظ آلان فى الانتشار قليلا رغم أنه كان يعبر بعمق عن الاتجاهات والتيارات التى ينادي بها العصر دفاعاً عن وجود الإنسان الفرد والمجتمع وتحقيقاً لسعادة الإنسان باستخدام الذكاء الاجتماعى، وتحقيق حريته واستقلاله. ومعالجته مشكلاته، ورفع المعاناه عن كاهلة، ولا يتأتى ذلك إلا بفهم الواقع فهماً جيداً، واستخدام فن الحياة لإسعاد البشرية.

1- ميتافيزيقا آلان بين النسق والحكم:-

مما سبق أشرنا إلى تحذير آلان من الانسياق للنسق فالذى يبنى أو يكون نسقاً يجتهد فى ربط الأفكار بعضها بالبعض الآخر لإثباته، وهو فى ذلك يعتبر الأفكار Idèes أشياء Objets، لكن الأفكار ما هى إلا أدوات لفهم العالم فعمل العالم لا يقتصر على تكوين مجموعات متناسقة من الأفكار بقدر ما هو عمل لمعرفة الواقع بواسطة الأفكار ذاتها، ومن ثم فالنسق ما هى إلا وسائل أو طرق اقتراب (Les Systèmes ne Sont Jamais que des moyens ou des approaches)[1].

والغاية من كل نسق هو فهم شيء فى العالم، لكن ينبغى علينا أن نحتاط من هذه النشوة الطبيعية التى تدفعنا إلى الرغبة فى تفسير عدة أشياء بنفس الفروض[2]. فلو أننا افترضنا وجود نسق يفسر كل شيء فلن يكون هناك فكر ألبته[3]. وإذا كان العقل النسقى Lèsprit de Système يقيس الأشياء ويسعى إلى البرهنة عليها، محاولا إثبات ضرورة قبول فرض ما لكونه النتيجة المنطقية لآخر ثم التثبت منه، فما هو إذن موقف الطبيعة أوالكون من كل هذه البراهين؟

---

(1) Alain: Histoire de mes penseès P37.

(2) Ibid P 86.

(3) Ibid.

إن الكون يسخر منها؛ لأنه يغيرها ويلهو بها[1]. فالعلم لا يتقيد بالأفكار وثيقة الارتباط ببعضها البعض . ومن هنا كان الفكر الحقيقى لا يسعى إلى تعقل الأشياء، ومحاولة البرهنة عليها، وإنما يسعى إلى الحكم يقول آلان:- "التفكير بمعنى الوزن هى مهنة، ووظيفة ومهمة الوزان لا الميزان" "Penser (Peaser) est Fonction de Peseur, non Fonction de balance"[2].

والأمر لا يتطلب معرفة الحجة القوية والانسياق وراءها، أو أن نصبح أرقاء وعبيد للبراهين والأدلة. يقول:- "إن العقل لا يصبح أكثر قوة حين يختفى وراء الأدلة بل يصبح قوياً لكونه فى داخل هذه الأدلة، أو دافعاً لها على الدوام"[3].

إن البحث الدؤوب عن الأدلة يؤدى بنا إلى الشك، لأن الدليل يحتاج بدوره إلى برهان يثبته، وبالتالى فلا يمكن إقامة هذا البرهان أو إثبات شيء.

وكان لانيو قد سبق آلان فى القول بالشك، وأن الشك بصورة ما هو الحق[4]. لأن العقل يكون حراً فالفكرة المثبوتة أو المبرهن عليها تصبح شيئاً وتجعل من العقل ذاته شيئاً كذلك، وهذا الأمر لا يخشى جانبه فإنه لا توجد حجة لا تقبل الدحض أو الرفض، وفى مقابل ذلك فالعقل ينطلق ويقرر بدون توانى، بدون انتظار للدلائل والبراهين وهو

---

(1) Alain: Entretiens au bord la mer (Recherch de L'entebdement) P 205

(2) Alain: Histoire de mes penseès P166.

(3) Alain: Elements de la Philosophie P 44.

(4) Alain: Histoire de mes penseès P166.

ما يسمى بالحكم. "فالحكم هو اتخاذ القرار بصورة سريعة لا ينتظر أن تشد أزره أدلة أو براهين إنه حسم لأمر بقرار شجاع"[1].

والحكم هو الانحياز لجانب أو طرف Prendre Parti ولهذا مخاطرة Risques فهو يمكن أن يخطئ. ولعل ديكارت قد أصاب فى قوله بأن الخطأ erreur هو ضريبة الحرية Libertè (حريتنا) وبمعنى آخر فالحكم هو عمل الإرداة ومن ثم يمكننا القول:- "إن الحكم هو ما يعلو ويفوق العلل raisons والأدلة Preuves، إنه الفضيلة Vertue[2].

2- المنهج عند الان:-

مما سبق يتبين لنا أن ألان لم يحاول كما فعل غيره من الفلاسفة أن يثبت أفكاره بالبراهين "لكنه كان يعرضها باعتبارها "نظارات Lunettes تسمح برؤية أفضل للواقع rètiè "[3]. يقول ألان:- "وللقارئ فى هذه الحالة أن يقرر ما إذا كانت الرؤية أفضل بالنظارة أم أسوأ، وعندئذ سيتضح لى أمر هام هو أنه لا توجد حجة، أو علة، أو برهان يقنعنا بالفكرة الغامضة التى لا أستطيع أن أفهم شيئاً من خلالها، ومن ثم أستطيع القول بأن الأفكار التى تفسر لى العالم والإنسان لا تحتاج إلى براهين فيالها من مفارقة Paradoxe

---

(1) Alain: Elements de la Philosophie P 221.

(2) Alain: Propos de Politique, Edd Rieder. Paris 1949 P 17.

(3)Alain: Le citoyen contre les Pouvoirs Ed. Kra. Paris 1949 P 148.

هنا... "البرهان قرين الجهل" "La Preuve est la compagne de L'ignorance" [1].

إننا نبحث عن البرهان لصعوبة الرؤية، أى لصعوبة فهمنا للأشياء، ومهمة الفيلسوف إذن هى أن يجعل الآخرين يرون بوضوح ويسر، مهمته أن يكتشف وأن يُظهر.

فعلينا أن نكشف العالم كما هو، الإنسان كما يقول ألان:- "إن الأمر يقتضى أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو" [2].

لقد استبعد ألان الاستنباطات المتلاحمة، كما استبعد الكلمات الدالة على الاستنتاجات مثل "إذن" و "لهذا السبب" و "أولاً" ، "ثانياً" فقد اعتبرها مضللة وأدلة على الأنهيار فما الذى لا يمكن إثباته؟؟! [3].

وإذا كان على الإنسان أن يكتشف نفسه والعالم، فعليه أن يدركهما كما هما، وأن تكون رؤيته واضحة، وسوف تكون كذلك بدون شك، لأن الرؤى أو الأفكار الغامضة لا دليل على صحتها. وهنا تصبح الرؤية الأفضل من خلال ما هو موجود فى العالم من أفكار لا تحتاج إلى براهين.

ولكن هل هناك ما يجعل الرؤية غامضة أو مبهمة؟ وما هى الأسباب التى تحول دون ذلك؟

---

(1) Alain: Vigiles de L'esprit P80.

(2) Alain: Histoire de mes penseès P166.

(3) Alain: propos de Litterature.

يرى ألان أن ما يعتم الرؤية ويحول دونها بل ويجعل الأفكار خاطئة هى الانفعالات والعواطف المتقدة. ومرجع ذلك هو اتحاد النفس والجسد، فعقل الإنسان مرتبط بالجسد وهذا يجعله منقسماً بين الذكاء inellingence، والإرادة Volontè، لكن الانفعالات تجعله يحيد عما هو حق Vrai ، يقول ألان فى هذه المناسبة:- ".... لم أر يوماً عقلا مخطئاً، ولكنى رأيت عواطف متأججة تخرج أكثر الناس عقلاً عن حدود المعقول"(1).

"Je n'ai Point a d'esprit Faux, mais j'ai vu des passions vives qui Foint dèraisonner même l'esprit Le mieux assis"

ويجد موقف ألان فى الصلة بين العقل والعاطفة وجه شبه مع نفس الموقف الديكارتى منه، فمناط الأخلاق عند الأخير كانت هى ضبط النفس وتبريئها من العاظفة والانفعال، ومقياس صحة الحكم واستقامة الذهن مردها التغلب على الانفعالات والعواطف.

وقد عبر ديكارت عن مبادئه الأخلاقية هذه فى مؤلفاته، رسالة فى الانفعالات ومقال فى المنهج.

وألان يعتقد على نحو ما ذهب ديكارت أن الإنسان يخطئ بسبب انفعالاته فيفقد بذلك هدوء النفس La paix de L'âme، لكن التفكير فى الانفعالات والعواطف أو فى أسبابها ونتائجها هى جزء لا يتجزأ من التفكير، والتأمل الفلسفى الذى يقود إلى الحكمة، ولهذا فلاغرو أن يكون عنوان ألان لأول عمل فلسفى له هو

---

(1) Alain: Minerve ou de la Sagesse Ed. Poul Hartmann, Paris 1940 P110.

"واحد وثمانون فصلا عن العقل والعاطفة" ثم يضيف بعد التعريف بكلمة الفلسفة تفصيلات أخرى بقوله:- "إذا ما فضلنا وشرحنا هذه الكلمة نجد حقلاً واسعاً تملؤه الأشواك، وهذه الأشواك هى معرفة الانفعالات وأسبابها(1).

3- اهمية علم النفس للفلسفة:-

من خلال دراسة آلان للصلة بين علم النفس والجسد، أو بين العقل وما يتنج عن الجسد من انفعالات، نراه يعطى إهتماماً كبيراً لدراسة علم النفس ذلك العلم الذى يبحث فى "معرفة الانفعالات وأسبابها" ومن ثم يعد علم النفس جزءاً هاماً من أجزاء الفلسفة، وخاصة علم النفس الفسيولوجى Psycho-Phsiologie مادامت أهواؤنا تابعة لحركات وسكنات أجسادنا، ومن جهة أخرى سيكون لعلم النفس صلة وثيقة بالأخلاق التى تؤسسه وتصبح غايته فى ذات الوقت، ومن هنا يمكننا تفسير سبب تسمية آلان بالكاتب الأخلاقي Moraliste بالمعنى المصطلح عليه لهذه الكلمة فى القرن السابع عشر أى العالم النفسى الذى يستخلص قواعد وأسس الأخلاق من ملاحظته للسلوك والطبيعة الإنسانية، ورغم ذلك فلا يمكن أن ندرج آلان ضمن علماء النفس لمجرد أنه أولى موضوع الانفعالات والعاطفة اهتماماً فى فلسفته ذلك لكونه فيلسوفاً فى المحل الأول، فمهما عظمت مكانة التأملات النفسية Reflexions Psychologiques فى أعماله. إلا أنه يجب أن ينظر إليها فى إطار الأعمال الكاملة له، ولما لا ينظر إلى علم النفس من خلال الفلسفة، ألم يشر آلان فى مقدمة كتابه "عناصر الفلسفة" إلى أن علم النفس جزء من الفلسفة،

---

(1) Alain: Elements de la Philosophie P 13.

لأنه يدرس الانفعالات والعواطف التى كان يسميها (بالأشواك)، وإذا كانت الأخلاق على صلة وثيقة بمبحث علم النفس، فهى فى حد ذاتها غاية الفلسفة، ومناط السلوك الفاضل الذى يسعى إليه الفيلسوف من تأمله العقلى، ولهذا لا يمكن لباحث أن يفصل بين الفلسفة وفروعها مثل علم النفس والأخلاق، وهنا فقول "رجل أخلاقى" أياماً كان معناها إنما هو معنى ينطبق على الفيلسوف فى جانبا منه مما يدل على الترابط بين أجزاء فلسفة ألان أو فن الحياة عنده والتى كانت تنصب فى سؤال هام يطرح نفسه دائماً، وهو كيف يمكن اكتساب القدرة على الحكم السليم، أى كيف يمكن أن يصبح المرء فيلسوفاً.

4- مكانة العقل والتأمل من فلسفة الان:-

اتبع ألان المنهج التأملى rèflexive (الاسبتطانى) على نحو ما مارسه لانيو الذى كان يقول:- "إن الإنسان الذى يفكر مرة واحدة يغير حياته كلية، لأنه من المستحيل إلا يتغلغل هذا التفكير إلى أعماق حياته"(1). وعلى نحو ماذهب لانيو يقول ألان:- "إن التفكير هو الحركة النقدية التى خلافا لكل المعارف تعود إلى مُصدرها لتجعله حكمياً أكثر من ذى قبل"(2).

"On apple reflexive ce movement Criitique qui, de toutes les Connaissances revient touours à celui qui les forms, en vue de le redre plus sage"

---

(1) Lagneau: Cèlèbres leçons p.u.f Paris P 214.

(2) Alain: Elèments de Philosophie P.P 14.15.

وهكذا يصبح التفكير هو العودة إلى الذات، هو الصعود مما يفعله الإنسان إلى ماهيته، هو المعرفة الأكبر بطبيعة الذات والوعى بقدرتها.

إن معرفة الفرد بعقله ومتطلباته تغير من مجرى حياته برمتها، فلا يعيش كما كان من قبل تحصيل المعرفة. إن الإنسان هو العقل، أو بمعنى آخر فالعقل سمة الإنسان أو هو عمله وصنيعه هو- بعبارة أخرى- وظيفته إنه الوظيفة الخاصة بالإنسان"(1).

ودور الفلسفة هو تذكير الإنسان بكرامته بإظهار كيفية كونه عقلاً، وفى ضوء احترام العقل وتبجيله لم يكن لانيو فى حاجة إلى الحديث عن الأخلاق، فعندما يرتفع التفكير بالإنسان إلى معرفته بذاته تظهر أمامه الواجبات المنوطة به، يقول آلان للانيو:- "أليست الأخلاق يامعلمى أن ننقذ هذه القدرة على التفكير، وألا نخضعها لشيء أو نهينها بتحذيرها"(2)؟

إن ذلك العقل الحاكم الأعظم الذى اكتشفه لانيو فى تحليله للمعرفة يظهر فى أقل الملاحظات شأناً بصورته الكاملة، كأن يلاحظ المرء مثلا علبة طباشير، أو محبرة أو غير ذلك. ولم يغفل آلان هذه التحليلات وفاءاً منه لأستاذه غير أنه قد جعل منهجه الاسبتطانى التأملى يمتد إلى عدة مجالات أخرى فى محاولة منه لايجاد العقل من خلال مجالات الفن، والدين، واللغة، وآثار كبار الفلاسفة والحكماء، فكل ما يصدر عن الإنسان لابد وأن يحمل منه أثراً.

---

(1) Alain: Histoire de mes penseès P132.

(2) Alain:Souvenirs Concernant Jules Langeau P 58.

لقد كان تفكير ألان فى الدين لا يهدف التأييد أو المعارضة، كان هدفه هو التوصل إلى سبب اعتناق الفرد لهذه العقيدة أو تلك، وقد اكتشف من خلال كل الأديان شيئاً مؤكداً واحداً عن العقل هو:- "أن الدين هو الاعتقاد عن إرادة، وبدون أدلة، وأحياناً يكون اعتقاداً غير متفق مع الأدلة الموجودة بوجود العقل فى كل المظاهر، وهو لا يبدو وراء المظاهر، وإنما بداخلها لمن يعرف كيف يقرأ التاريخ"(1).

5- فلسفة العقل:-

تعد فلسفة ألان برمتها فلسفة عقل، وهى تهدف إلى إيقاظ الإنسان وتنبيهه إلى فكرة كونه عقلا. ولو أننا ألقينا نظرة على مؤلفاته بصفة عامة لوجدناها مع تنوعها خاضعة للعقل ففى "حديث عن الدين" و "مقدمات فى علم الأساطير" و "الآلهة" وهى مؤلفات خاصة بالدين نجدها غير منفصلة عن فلسفته العقلية. وكذلك مؤلفاته فى الفنون. "كمقدمات فى علم الجمال" و"نسق الفنون الجميلة" نجدها تتأثر بالتيار العقلى حيث يضع الإنسان فى أعماله الأشكال الخاصة به(2). وهكذا انسحب إيمان ألان بالعقل والإرادة على سائر أجزاء فلسفته.

إن فكرة الإنسان بصفته عقلاً لا يمكن أن تتجاهل الموسيقى، أو الرسم، أو تعدد الآلهة، أو المسيحية، فالتفكير هنا يكتشف العقل أثناء عمله، كما يكتشفه وهو فى العالم، وهو فى الجسد، وفى كل حالاته.

---

(1) Alain: Propos sur la Religion, Ed Rieder. Paris 1942 P 19.

(2) Alain: Histoire de mes pensèes P 227.

6- اللغة وفلسفة العقل:

وكان لاهتمام ألان بالعقل الأثر البالغ فى اهتمامه باللغة Langue وساعدته مهنته كأديب على التفكير فيها ، واعتبر هذا الاهتمام سمة مميزة لمنهجه.

ففى مقدمة كتابه "عناصر الفلسفة" كتب ألان وهو يفكر فى طلابه يقول:- "إن التحليل المباشر للكلمات المستعملة يسمح دائماً بمعالجة أى موضوع"(1). وقد اهتم ألان أثناء تدريسه بإعطاء أهمية وأولوية كبرى لمفردات اللغة فقد كان يعتقد أن "الأفكار توجد فى الكلمات"(2).

فاللغة عنده أداة Instrment-Outil ولا توجد فكرة يمكن نقلها أو التعبير عنها بالكلمات. يقول ألان فى أحاديث:- "إن المعرفة هى تركيب وتوفيق المشاعر التى نحسها مع اللغة المتعارف عليها ، وما لم يمكن التعبير عنه لا يكون شيئاً بعد ، الإنسان حتى مع تفكيره وحده، يفكر مع الجميع وللجميع(3).

"Connaître, cèst adjuster les impressions qui nous sont propres à la langue Commune, Ce qui n'est pas Communicable n'est encore rien, même un homme qui pense tout seul pense avec tous et pour tous"

ويذهب ألان أننا ندرك أن الانتقاء الطبيعى Sèllection naturelle غالباً ما يقود Conduit الأدوات Outils إلى الاستعمال

---

(1) Alain: Elèment de philosophie P11.

(2) Ibid P156.

(3) Alain: Propos P34.

الأمثل، فالأخطاء تحذف نفسها بنفسها وما يثبت صلاحتيه يبقى، ويبدو أن اللغة ليست بمنأى عن هذا القانون ، وهذا يعنى أن الفكر الإنسانى برمته قد عبر عنه بالكلمات، وكل ما يتطلبه الأمر هو اكتشاف ذلك بالتفكير. يقول آلان:- "..... إن من يفهم كل كلمات لغته يفهم بقدر كاف"(1).

"Qui Comprendrait tous les mots de sa Langue, et selon le commun ussge Saurait assez"

حقيقة أن الإنسان أحياناً ما يتحدث بدون إدراك لما يقول لكن أثناء التفكير يمكن من جهة أخرى أن يقيس كلماته ويزن(2) مداها وبذلك "تتحدد قوة المفكر فى معرفة ما يجب قوله" ولما كانت الصلة وثيقة إذن بين التفكير والكلمات فقد كانت أسهل الكلمات لا تستوعب بدون تفكير.

يقول ألان:- "من أكثر الأمور صعوبة أن يقول الإنسان وهو يفكر ما يقوله جميع الناس بدون تفكير"(3).

ويرى ألان أنه يجب أن يطلق على من يدرس كبار الكتاب والمؤلفين "حارس الإنسانيات أو العلوم الانسانية" ولا توجد إنسانيات معاصرة(4). فالإنسانية كما يرى كونت تخلق إنساناً واحداً لا نستطيع حياله التفرقة بين الماضى والحاضر. والإنسان لا يظهر إلا فى تاريخ الأفكار، فتاريخ الفلسفة هو فى النهاية الفلسفة كلها.

---

(1) Alain: Propos sur la Religion P85.

(2) Alain: Propos de Litèrature P58.

(3) Alain: Histoire de mes pensèes P 77.

(4) Alain: Propos sur l'èducation, P131 èd Rieder 1932.

وما نجده لدى الفلاسفة والروائيين والشعراء هو ذاته ما نجده فى الفنون والأديان، هو العقل على اختلاف صوره وتعدد أسمائه "قل العقل الانسانى إن شئت، أو العقل المطلق أو العقل الإلهى فكلها شئ واحد"[1].

وهكذا نرى أنه مهما تعددت الطرق التى يسلكها التفكير الفلسفى فإنه يصل إلى لفظ واحد فالفيلسوف هو ذلك الذى يدرك أنه عقل أى إنسان.

على هذا النحو العقلى الإنسانى ينتهى هذا المجمل عن فلسفة ألان المثالية. وسوف نورد فى الخاتمة تعليقاً وتقييماً لفلسفته فى ضوء اتجاهاته العامة نحو مذاهب الفلسفة المثالية تارة والموضوعية تارة أخرى، والبرجماسية التى برزت من خلال فلسفته ويرجع تعدد هذه الاتجاهات عنده إلى ظروف عصره، ومعاصرته للحربين، وإحساسه بمحنة الإنسان المعاصر.

تعليق وتقييم:-

تشير فلسفة اللغة عند ألان وصلتها بالعقل. إلى اشتمال فلسفته على جملة آراء متناثرة تعتبر صدى لتباين الآراء واختلافها فى عصره، فهو من ناحية يؤمن بتطبيق فكرة الانتخاب الطبيعى فى مجال علم اللغة، بعد أن طبقها داروين والتطوريين فى مجال علم الأحياء، وفى نظره تعتبر اللغة الجماعية أى اللغة المشتركة بين أفراد شعب من الشعوب ذات طابع عام، أو كأنها كائن يتطور، وأنه مهما كانت الأخطاء التى تحدث فى هذه اللغة فإن تطورها يمحى هذه الأخطاء بالتدريج. ويبقى منها ما هو أكثر صحة ونفعاً لأفراد المجتمع الذين يتكلمون بها. وعلامة هذا النفع هو اتساق هذه اللغة مع ممارسة

---

(1) Alain: Histoire de mes pensèes.

فن الحياة، فنجد أن المحصلة الأخيرة وهى فن الحياة هى التى تتحكم فى النهاية فى صحة سير اللغة، وبقاء ما هو سليم وصحيح منها ويبدو أيضاً أن ألان قد تأثر بالمباحث اللغوية، التى كانت فى صميم الوضعية المنطقية منذ كارناب فى هذا العصر إلى فتنجشتين حيث اعتبرت اللغة رموزاً للمعانى الفلسفية، فلم تصبح فى ذاتها فلسفة أو علما بقدر ما أصبحت مجرد حروف مركبة ترمز إلى هذه المعانى، وبقدر ما نستطيع تعمق فهم هذه الكلمات فى لغة ما، بقدر ما نستطيع الوصول إلى المعانى المستوعبة الكافية فى نطاقها. وهذا يعنى أن تفكيرنا إنما يقوم أساساً على استخدام أدوات وهى الألفاظ والتراكيب اللغوية، وهذه مسألة كانت موضع بحث منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أما موقفه من التاريخ والمعاصره فإنه يشبه الموقف الذى سنجده فيما بعد عند ليفى ستروس وميشيل فوكوه (من دعاة البنائية) الذين يرون أن كل تاريخ هو معاصر، واننا لا يمكن أن ننظر فى التاريخ القديم بعين المؤرخ القديم بل ننظر إليه بمنظار المؤرخ الحديث المعاصر، فكل عصر ينطوى على نوع من المعاصرة الخاصة بأحداثه يسميها البنائيون بالابستيمية Epistèmè أى وحدة المعرفة فى ذلك العصر، وألان يرى هنا أنه يجب أن ينظر إلى كل الإنسانيات نظرة معاصرة فلا توجد فى فلسفته فلسفة قديمة أو وسيطة نبحثها بل نتناولها بأسلوب معاصر فهى إذن معاصرة، لأنها توضع تحت بساط البحث المعاصر. وربما كان ألان يريد الإشارة إلى أن العقل الإنسانى واحد ولكن المشاعر واللغة تختلف من عصر إلى آخر، ولهذا فإن المعاصرة لا تأتى من نسق العقل وحده بقدر ما تتداخل فيها عوامل

زمانية أخرى مثل تطور اللغة والمشاعر. ولعلنا ندرك فى نهاية هذا البحث أنه يتناول فكرة العقل بطريقة عامة فيرى أن العقل الذى يتكلم عنه هو نفسه الذى يتكلم عنه جميع الفلاسفة والشعراء، وهو كذلك ما نجده فى الفنون والآداب وفى الأديان كذلك، وهو يقول أنه هو العقل الإنسانى أو المطلق، ثم ينتهى إلى القول بأنه أيضاً العقل الإلهى، ومع ذلك يستدرك فيقول أنه مهما كان أمره فهو عقل إنسانى، أى عقل البطل أما إشارته إلى العقل الإلهى فهو يريد بها التلويح بقوة فى مواجهة القائلين بالعقل الإلهى فى الأديان، فكأنه يقول إنكم مهما مجدتم فى العقل الالهى مع أنه من مكونات الله أو الألوهية فإنه رغم هذا وبالصفة التى تصفونه بها ليس سوى عقل إنسانى وبعبارة أخرى كأنه يقول: مهما أجهدتم أنفسكم فى الاستدلال على وجود العقل الإلهى فلن تتكشف محصلة استدلالاتكم إلا عن عقل إنسانى.

المبحث الرابع

الأدب والكلمة

اهتم آلان بالأدب اهتماماً كبيراً، بل يجوز لنا أن نقول أنه كان منغمساً فى عصره فى هذا التيار، وتشهد أعماله ومؤلفاته على ولعه بالأدب والأدباء. كما تبرز اهتماماته بالجوانب الأدبية من خلال تشجيعه على الثقافة الأدبية من خلال الكتابة الجيدة، أو القراءة السليمة. ولقد حظى الكتاب باهتمام كبير منه لما له من أهمية بالغة فى تسيير حركة الثقافة، وتنمية المدارك والمعارف فالكتاب هو معين الأفكار السليمة التى تنظم جنون وعشوائية التطورات. ولذا فيجب أن يكون فى متناول الجميع، وهنا فانه يشير إلى أهمية طبعه ونسخه وتوزيعه. والكتاب علامة على فكر كاتبه وأثراً تاريخياً فكرياً خالداً ففية فكرة ثابتة لا تتغير مهما تغيرت أفكار من يقرأها، ومهما تعددت الرؤى إليها. وهنا تصبح الفكرة خالدة التراث[1]. وقد لاحظ كونت هذه الفكرة فصرح بأن الإنسان يصبح محامياً وقاضياً فى آن واحد عندما يصبح مع نفسه إنها لحظة الوعى[2]. Le Moment de La Conscience التى تلتف حولها جميع المعانى الجميلة، فنحن لا نثبت الذات إلا فى الحديث إليها، أو معرفة مكنوناتها، وقد لاحظ ذلك الكثيروين من الأفلاطونيين فذهبوا إلى أن أفكارنا إن هى إلا حديث أو مونولوج monologue مع الذات يبدأ وينتهى معنا، فأصحاب العقول الناضجة هم أصحاب الرؤى الفكرية، الذين

---

(1) Alain: Propos de Litterature P 36.

(2) Ibid.

يتحاورون مع ذواتهم، فيمنحون الفكر الثبات والخلود ويجسدونه فى الكلمة المعقولة التى لا تتأثر بالآراء الخارجية، وهم يختلفون عن هؤلاء الذين ينساقون وراء مشاعرهم وعواطفهم ولا يجعلون للفكر مكاناً فى عقولهم(1).

وبناء على ما تقدم ينبغى علينا الالتزام بالفكر، والثقة فى كلمة العقل والاصغاء إليها كما لو كانت مقدسة ومبجلة un Oracle (2). تساعدنا على ذلك الذاكرة فهى مخزن معارفنا ومعلوماتنا، التى تستقر فيها ثقافتنا، وهى التى تتبهنا إلى مسار الفكر العقلى(3).

ويرى ألان فى ضوء ما سبق أن الفكرة ملك المفكر، أى ملك صاحبها لأن الحوار الحاصل بين النفس وأفكارها العقلية لا ينتهى إلى أكثر مما تراه هى فى ذاتها فى أفكارها، وعلى الإنسان عندئذ أن يعرف أن الفكرة مردودة إلى صاحبها أو مبتدعها، وليس لها قيمة تذكر فى حد ذاتها، فالأفكار هى العقول والعقول هم البشر، يقول ألان فى هذا الصدد:-

نحن لا ننظر إلى الفكرة فى حد ذاتها، أى باعتبارها "فكرة" لكننا ننظر إليها من خلال الشبيه (الإنسان)، وهنا فإنها لا تصبح فكرة الفكرة، بل فكرة الإنسان (المفكر) (4). وهكذا فلا قيمة

---

(1) Alain: Les Idèes et les Ages. Gallimard 1927 P 254.

(2) يقصد بهذه الكلمة المعنى القوى للتقديس والتبجيل، لأنها تشير إلى نداء أو صوت الآلهة عند اليونان وكان لصوت أو نداء الآلهة سمة التقديس والتبجيل.

(3) Alain: Les Idèes et les Ages P 253.

(4) Ibid P 144.

ولا مدلول للفكرة مالم تعبر عنها الكلمة Mot وبالتالى لا إحساس بها ولا جمهور. ولكى تنمو الكلمة ينبغى مقاومة صعوبة التفكير. وهذا يعنى مقاومة الانفعالات والعواطف يقول ألان:- "للكلمة أهميتها، فمن الضرورى صياغة الشعر لكى نبنى المدن، أما التغلب على صعوبة الفكر فلا يتأتى إلا بمقاومة الانفعال والعاطفة"[1].

وهكذا يحاول ألان أن يلقى الضوء على العقل والفكر عندما يقرن الفكرة بالمفكر، واعتباره الحوار بين النفس وأفكارها هو حوار لإثبات رؤيتها الخاصة إنما يؤكد على أهمية الإنسان المفكر، فالفكرة لا قيمة لها فى حد ذاتها ما لم تقترن بعقل المفكر الإنسان الذى يصيغها ويجسدها حسب رؤيته العقلية الخاصة.

ويتحدث ألان عن أهمية الحكم والأمثال القديمة التى تنمى خبرة الإنسان وتكسبه دراية بالواقع الأخلاقى. فالأمثال المأثورة تردنا إلى النص الحقيقى، وتغلب على صياغتها الصورة الفنية، وهى أيضاً تعد مقياساً لتفكير الإنسان السليم، كما تثرى الخيال وتجدده ونحن فى العادة نستحسن الشاعر الذى ينادى بتنظيم الفكر[2]. وتعد مسألة الكتابة هى المقدمة الضرورية لتنظيم الفكر يقول ألان: "عندما بلغ تولستوى tolstoi سن العشرين كان يعرف أمرين هامين فى الفكر هما: الجدول والكراسة، وكانت الأفكار تأتى بعد ذلك. إن عملية الكتابة تبدو أكثر ملائمة لتنظيم أفكارنا المضطربة، كما تضفى عليها التماسك والصلابة"[3].

---

(1) Ibid P 256.

(2) Alain: Les Idèes et les Ages Gallimard 1927 P 256.

(3) Alain: Propos de Litterature P 32.

1- الأسلوب:

كـان ألان رغـم تنـوع كتاباتـه أميـل إلى كتابـة الأقـوال والأحاديث فأصبحت بمثابة أسلوبه Style فـى الكتابة، وقد تشابه هذا الشكل الذى استراح إليه مع قواعد نظم الشعر، كما اتفق مع بعض مفكرى عصره وخاصة ڤاليرى Valèry فى الاعتقاد بعدم وجود فن بدون ثواعد مقننة واضحة. ومن ثم فقد كان يجلس يومياً إلى أوراقه ملتزماً بالكتابة فى موضوع خطط له مسبقاً. يقول ألان: كانت الشروط التى فرضتها على نفسي تحول دون التفكير فى القارئ، كما تحول كذلك دون إضافة فكرة هنا وفكرة هناك كما يحدث عادة عند الكتابة بصورة طبيعية بدون الخوف من نفاذ الورق. وكانت مهنة التدريس قد غرست طبع الإضافة وفتح الأقواس والخروج منها إلى أقواس أخرى، أما هنا فلا سبيل إلى الانتقال من حديث إلى آخر. ويتراءى لى وأنا أدنو من نهاية ما أكتبه العديد من الأفكار التى تسعى إلى ترسيخ الفكرة الرئيسية وهى كلها أفكار تبدو أنها مكبوتة فى داخلى، وترغب عند الكتابة فى الخروج من مكمنها. وقد تكون الاستعارة أو المجاز metaphors طريقة لتأجيل ظهور مشكلة أخرى. والخط الذى نسطره يحوى فى طياته الكثير من المعانى الغير منطوقة والتى رغم ذلك تكون وثيقة الصلة بما هو مكتوب صراحة. من هنا ينشأ ضرب من الشعر poèsie وضرب من القوة فى آن واحد"[1].

---

(1)Alain: Histoire de mes pensèes P 100.

وهكـذا يـرى آلان أن الكتابـة وفـق هـذه الشـروط لا تعنـى إيضاح لفكرة مكونة من قبل. فحين تسبق الفكرة الكلمات يصبح الأسلوب سطحياً وضعيفاً

2- أهمية الفكرة فى الأدب:

للفكرة أهميتها التـى لا تـدحض فـى صياغة الموضـوع الأدبـى. ومثلمـا يقـول بلـزاك بأنــه لا يجـب علــى الرســامين أن يفكــروا إلا والفرشـاة فـى يـدهم[1]. يـرى آلان أنـه لا يمكـن أن تصـاغ الأفكـار إلا والقلـم بـين الأنامـل. ثـم يشـرح بعـد ذلـك تطـور مـيلاد العمـل الأدبـى أو العمل الفنـى، فيذهب إلى أنه قبل الكتابة لا نملك إلا الاستغراق فى الأحلام التى تهيء المادة الأساسية للفكرة المقدمة فتثرى الفكـرة عـن طريـق تـداعى الأفكـار (المعـانى) associations d'idèe وبعـد ذلـك يضيق الكاتـب ويشـرع فـى الكتابـة. ويعـد فـن التحضـير art de preparations الـذى يشـير إليـه آلان فنـاً مجهـولا بالنسـبة للكـثيرين يقول عنه:-

"..... أما عن نفسى فكثيراً مـا كنـت أضـع عنوانـاً فـوق فـراغ، لكنى كنت أملؤه بعد ذلك يغمرنى اطمئنان الكاتب، فأنا أعلم أنـه مـا مـن حجـر توضـع لبنـاء حـائط إلا ويتطلـب الأمـر وضـع التـالى لـه"[2].

وهكـذا تتـوارد الأفكـار وتنـتظم فـى ذهـن الكاتـب، وبالتـالى فـى الكتابة أو الحديث الـذى يقارنـه بالسـونيته Sonnet فـى الشـعر، فهـو يسعى إلى خط نهائى يماثلها فى التكوين، فنحن نـرى أن آخـر سـطور الحديث غالبـاً مـا تنطـوى علـى الفكـرة الرئيسية فيـه، فـى حـين تظـل

---

(1) Alain: avec Balzac Ed N.R.F 1939 P62.

(2) Alain: Histoire de mes pensèes P 100.

جميع التأملات السابقة على هذه الفكرة رغم ما تحمله من قيمة ذاتية فى سعى دائب لإبراز المعنى الأخير والتحضير له، وربما يشوب هذه الطريقة شيئاً من الغموض. ويرى آلان أنه لتوضيح هذا الأمر يجدر بنا أن نعطى مثالاً للحديث الأول من المجموعة التى كتبت عام 1920، ففى هذا الحديث يبدأ آلان فى[1]. وصف دقيق لحديقة نباتات، ويعقب الوصف بعض الملاحظات بشأن كيفية مواجهة الحيوانات، للعواصف، ثم يتدرج الحديث حتى يصل إلى الإنسان، وختم آلان فجاه سطوره بعد ذلك قائلاً:- "لقد ذكرتنى جميع هذه الكائنات غير العاملة بالانقسام الحقيقى للإنسان الذى يفكر فى كل شىء، ولا تأخذ ذاته اهتماماً كبيراً فى هذا التفكير"[2].

ومما هو جدير بالملاحظة أن نقطة البداية لأى موضوع، أو المحرك الرئيسى له غالباً ما تكون حادثاً عارضاً، فهو إما حدث، أو ذكرى، أولقاء. ونادراً ما يكون هذا المحرك ما تعارفنا على تسميته بالفكرة، أما الأفكار فإنها تأتى فى المرحلة التالية، وكثيراً ما تبدو بعيدة كل البعد عن مسبباتها.

3- الهجوم والتناقض أداتان لتنبيه القارئ:-

يذهب آلان فى معرض حديثه عن الأدب إلى أهمية الانتباه للقارئ أثناء القراءة، ويرى أن ذلك يتأتى من لعبتين يستخدمهما الكاتب أثناء كتابته هما لعبة الهجوم، ولعبة التناقض. والهجوم من جانب الكاتب يكون غالباً حاداً وخاطفاً لتنبيه القارئ، أما التناقض

---

(1) السوننية: قصيدة تتكون من 14 بيتاً

Histoires de mes Idèes P 99

(2) Alain: Propos 1 P14

فانه يشحذ الذهن ويوقظه من غفلته ويهيئه لتقبل الفكرة واستيعابها ويعطى لنا ألان بعض الأمثلة فى هذا الصدد مثل:-

"مدير الشرطة هو أكثر الناس سعادة" أو أن "أكثر الكتب غباءاً هو كتاب إقليدس الشهير فى الهندسة" أو "أننا غالباً ما نثور على الله كما لو كنا نعتقد فى وجوده، وكذلك عبارة: "يتساءل الفنان كيف يجرؤ الناس على إنجاب الأطفال".

4- الأدب أمل وسعادة:

يدعو ألان إلى أسلوب أدبى مليء بالأمل والسعادة. بل وبالدعابة كذلك، وتعتبر الدعابة أكثر وضوحاً فى الأحاديث، ولا يحول دونها وقلمه أى موضوعات جادة أو حزينة، ويحكى ألان للإشارة إلى أسلوب الدعابة قصة عسكرية يروى فيها:- أنه فى معركة "مارن" كانت المدفعية تسد الثغرات، وقد سمعت قصة ملازم أول تمزقت ساقاه فى هذا السلاح. كان قائده المعتوه قد وضع السرية فى مكان مرتفع ظاهر للعين، هكذا كانوا جميعاً يفعلون ثم ذهب هو على بعد مائتى متر خلفهم واستقر فى خندق يتصل منه بأفراد السرية تليفونياً ليحثهم على القتال، وكانت هذه المساندة المعنوية ضرورية للغاية فقوات العدو كانت تتخذ منهم فى ذلك الوقت هدفاً لطلقاتها وعندما فقد الملازم نصف قواته طلب من قائده أن يأذن له بالتراجع قليلا ليختفى عن الأنظار، وليتمكن من تصويب أفضل، وجاءه الرد بالبقاء فى مكانه امتثالا لأوامر "جوفر" الذى يرى أن الموت فى الموقع هو الأفضل.... وقضيت السرية نحبها، وتوقفت قوات العدو عن إطلاق النيران بعد ذلك. وهذا مثال لغباء القيادة وهناك الآلاف من الأمثلة. فما الذى

يمكن أن يصدر عن حفرة أو هوة فى الأرض؟ ما الذى يمكن أن يفكر فيه خندق أو ثقب؟

ولن يندهش القارئ لبقية القصة، فقد امتدحت القيادة العليا فى عبارات رائعة شجاعة وتضحية هذا القائد الذى لولا صموده ما استقر خط الدفاع على هذه الصورة. كانت الجثث مسجاة على الأرض تتطلع إلى السماء، ولم يكن أحد ليلتفت إليها بعد ما كرهت الثقوب والحفر والخنادق، لقد فكرت فى فلسفتها ورأت أنها فلسفة قوية"[1].

على الرغم من المضمون الإنسانى لهذه القصة الذى يعكس آثار الحرب المدمرة على الانسان، إلا أن طابع التهكم والسخرية يظهران فيها بصورة واضحة، وهذا التهكم لا يدل على قسوة بقدر ما يدل على رغبته القوية فى عدم إلقاء الخطب حينما يتعلق الأمر بآلام الآخرين أو الذات، وقد شارك آلان الكاتب كالولدتيلد ديفو إيمانه بالعبارة القائلة: "ليس من اللائق بنفس عظمية أن تنقل قلقها إلى المحيطين بها". وقد رفض آلان فكرة تقاسم الكاتب أحزانه مع قرائه، فالرجل الحزين هو إنسان عاجز عن التفكير، لذا كان آلان يبدو دائماً مرحاً فى كتاباته يسعى جاهداً إلى تخليص ذهن القارئ من تلك الضغوط التى تحد حركته عندما يواجه موضوعاً جاداً، والفلاسفة المحترفون فى رأى آلان يبذلون جهداً كافياً لإغلاق باب البهجة أمام كل من يسعى إلى المعرفة حائلين بذلك بينه وبين التفكير، أما آلان فيرى أن انبساط أسارير القارئ يجعله أكثر قابلية

---

(1) Alain: mars ou la Guerre Jugèes Rd N.R.F 1936 P118.

لتلقى المعرفة وفهمها. وهذا ما يؤيده علم النفس الفسيولوجى من أن الشخص السليم بدنياً والمهيىء نفسياً يكون على استعداد لتلقى الفكر، ومن ناحية أخرى يرى ألان أن فكرة الانتباه واليقظة التى تتوفر للقارئ لا تأتيه إلا إذا توفرت له الاستعدادات الجمسية والنفسية، فتهيئة القارئ لاستيعاب فكرة صعبة تقتضى إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا هو الدور الذى يلعبه الأسلوب المرح. وفضلا عن أهمية الأسلوب المرح فى نقل الأفكار وفى سرعة استيعابها. يرى ألان "أن الغاية من الحديث هى المطلب الأول للموضوع وأن اصطناع الأدب، والتكلف الزائد فيه يشتت معناه ويضعفه عندما يطغى الشكل على المضمون Contenu ولتعلم أن رجال الفكر يمكنهم اختصار مستقبل أفكارك فى ثلاثة سطور"[1].

وانسحب اهتمام ألان باللغة على مجال الأدب، كما انسحب من قبل على مجال الفلسفة. فقد ركز دائماً على الاهتمام بها كما أعجب بثراء معانى بعض الكلمات. ومن أمثلة ثراء بعض المعانى يقول ألان:- "كان العريف شارتبيه يسعد حين يطلق على الجنود لفظ "الرجال" فى مواجهة الضباط[2]. كما كان الديمقراطى يجد بحق أن كلمة شعب تعنى فى وقت واحد كل المواطنين، وهذه المجموعة من الموطنين التى تمتهن العمل اليدوى[3]. وقد أشار ألان إلى أن كلمة "قلب" باعتبارها تعنى الشجاعة والاحساس، أو تصل الأولى بالثانية[4].

---

(1) Alain: Histoirs de mes Pensèes P172.

(2) Alain: Propos sur L'Esthètique, De style, P.U.F. Paris 1949 P.85-86.

(3) Ibid P205.

(4) Alain: Les idèes et les Ages, P244.

وقد حاول كذلك أن يستخلص المعانى المختلفة لكلمة عقل[1]. التى كانت تعنى كل فلسفته الإنسانية، كما شرح كذلك سبب القول بأن الإنسان خطاء[2].

إن الكتاب والشعراء أساقفة اللغة، وعملهم الأساسى هو وصف الإنسان، وظروف معيشته بدقة متناهية، فلا غرو أن يجد ألان هذه الأفكار عند هوراس Horace وبازاك Balzac وفاليرى Vatèry كما وجدها من قبل عند أفلاطون وديكارت. فالحق أن الكتاب والشعراء هم أول وآخر من يتقن فن معرفة الذات[3].

"Les Poètes et les romanciers sont les premiers et derniers maitres dans L'art de se connaître"

وتبين لنا بعض أعمال ألان مثل "عن بلزاك" أو "الجنية الصغيرة" كيف تنطوى الرواية أو القصيدة على الأفكار، والحق أن ثراء الأعمال الأدبية لا يظهر بمجرد كتابه النص وتفسير كلماته، لكن الوصول إلى كنوزه يقتضى معاودة القراءة المرة تلو الأخرى حتى تصبح هذه الأعمال مألوفة للنفس[4].

والقاعدة الهامة للفلاسفة والكتاب والشعراء على حد سواء هى ضرورة الوصول إلى حد الإعجاب أولا. فالثقافة تعبد وتبتل وهى عبادة الانسان، وكما يقول أوجست كونت علينا أن نثق فى هؤلاء

---

(1) Alain: Humanitè P 219.

(2) Alain: Propos sur L'Education, Ed Rieder, Paris 1932 P131.

(3) Alain: Histoirs de mes Pensèes P268.

(4) Alain: Propos sur L'Esthètique, De style,P.U.F Paris 1949 P58.

الكتاب الذين يأتون إلينا يحف بهم موكب المعجبين لأنهم يمثلون الإنسان الحقيقى.

إن كبار الكتاب مثلهم مثل المرآة التى يمكن للإنسان أن يرى فيها نفسه إنساناً والإعجاب هو أفضل وأقصر الطرق لتكوين العقل"[1]. وذلك يرجع إلى حاجة الإنسان إلى نماذج تفوقه حتى يبقى فى مكانه فهو إذا لم يطمح إلى الكمال سقط فى هوة أكثر عمقاً، لذا يعد الإعجاب ظاهرة صحية.

ويمكننا القول أنه بصورة ما تعد الأسطورة أكثر صدقاً من التاريخ لأنها تظهر الإنسانية فى صورتها الحقيقة، وأن الوجود التاريخى يشوه إلى حد ما من هذه الحقائق. وفى ضوء صدق الأسطورة نلمس اتجاهاً وجودياً واضحاً فالأسطورة تمثل حكاية أو قصة تتبدى فيها الأعمال والقدرات وصراع القوى فى الطبيعة ذاتها أو بين الطبيعة والإنسان، وقد امتزجت محاولة فهمها بعاطفته ووجدانه الحى، ووضعته فى مواجهة حتمية مع مصيره فى مواجهة الموت أو العدم، وهكذا تنطوى دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودى يبحث فى نفس الإنسان، وخوالجها، وعواطفها، وانفعالاتها من خلال تحليل الشكل الرمزى للأسطورة.

وفى ضوء ما سبق نرى أن مثل هذا المنهج يرفض النقد والتفنيد فدحض الحجة بالحجة لا يفيد شيئاً بجانب الفهم يقول ألان:- "..... إذا ما فهمنا كنا فى غير حاجة إلى النقد، وإنى لأثق أن الأمر بهذه الصورة عند كل الكتاب الذين يستحقون أن نقرأ لهم....

---

(1) Alain: Elèment de philosophie P222.

بهذا الجهد الدؤوب الذى أسمية ورعاً نصل إلى الاحتكاك بالإنسانية الحقيقية حيث تصل كل الأشياء ببعضها البعض وحيث توجد حلول لكل شيء، وحيث لا توجد إلا الأفكار الجديرة بالإعجاب"(1).

وقبل أن نغلق صفحة الأدب عند ألان يجدر بنا أن نشير إلى أهمية الجرأة والحماسة التى تميز بها فى نجاح أعماله الأدبية. فقد كره التسلط بكل أنواعه، كما كره الرقابة وكبت الحرية، ويحكى أنه رفض كتابة مقالات فى جريدة العمل الأدبى- التى طلبت تعاونه معها بعد الحرب- بعد أن حذفت بعض أجزاء من مقاله الذى كان يصدر يومياً، وفضلا عن ذلك فقد رفض أن تخضع مسودات أعماله للرقابة، ولم يكن يكترث بالنقد فقد اعتاد الحرية وتمتع بها، فكان يكتب كل ما يراه هو لا ما يراه الآخرون، وكان يحسم أموره دائماً بالتمسك بشجاعته يقول:-

"..... لقد صممت على استرداد أنفاسى وإثبات شجاعتى عند لقاء الساخرين ممن يحيطون بى لأنى لم أجد من بين العقول الطموحة إلا متهكمين ينتظرون أن أفقد شجاعتى التى يصبح من ينال منها فى تصورى- مهما علا شأنه- كأنه لم يكن" (2).

وهكذا كان ألان جريئاً فى كتاباته الأدبية مثلما كان فى فلسفته، فقد كانت تتفجر فيه دائماً الرغبة المطلقة فى الحرية تدفعها ثورة شديدة ضد الظلم مهما كان نوعه أو حجمه"(3).

---

(1) Alain: Histories de mes Pensèes P84.

(2) Ibid P104.

(3) Alain: propos 11 P 15.

المبحث الخامس
الفن والصناعة

تمهيد:-

ارتبط الفن عند ألان بالواقع وبالعقل الإنسانى على نحو ما ارتبطت الفلسفة والأدب به من قبل، ولن نغالى إذ نقول أن فلسفته فى الفن قد وضعته ضمن فلاسفة الفن المعاصرين الذين نادوا باتجاه جديد مخالف للاتجاهات السابقة عليه.

وإذا كان تاريخ الفن المعاصر قد كشف لنا عن عباقرة فنانين أمثال بندتو كروتشه الإيطالى (1866- 1952) Croc, Bendet to، وجورج سانتيانا الأمريكى (1863- 1952) Santayana, George، وجون ديوى الإنجليزى Dewey. John (1859- 1952) ربطوا جميعاً بين الفن والإلهام (الحلم)، واعتبروا الأعمال الفنية محصلة اجتماع الحلم بالموهبة الفنية، فان ألان وسيراً على درب فلسفته الإنسانية العقلية ينطلق من فكرة جديدة، وهى فكرة الابتكار فيربط بين الفن، والصناعة، وربما أن عمل الفنان أو تحقق العمل الفنى ذاته هو المضمون الحقيقى للفن الذى يضفى عليه صفة الإبداع والابتكار. وبهذا المضمون الجديد للعمل الفنى ينحو ألان نحواً جديداً فى هذا المجال، ونحن نعلم أن الاتجاهات الجمالية السابقة عليه كانت تميل إلى الأخذ بفكرة الإلهام والحلم، فنجد كروتشه مثلا يحذو فى فلسفته الجمالية حذو هيجل، فالفكر هو الحقيقة والعكس صحيح، والفن عنده حدس وعيان خالص، وإدراك مباشر لحقيقة الظاهرة الجمالية، أما جورج سانتيانا فيعتبر الفن ضرباً من ضروب الجمال، فيغفل فلسفة الفن، ويوثق الصلة بين الخبرة

الجمالية وخبرة الإنسان العادية، فالخبرة الجمالية وثيقة الصلة بالحياة ويستحيل عزلها عن الواقع الحى، ولهذا ظلت ظاهرة الجمال موضوعاً تشترك فيه علوم كثيرة، فليس الجمال علماً قائماً بذاته، لكن العلم الخاص بالجمال والانسجام الذى يتحقق للانسان عندما يتكيف مع الواقع ويعيشه فى لذة وسعادة، وذهب جون ديوى التجريبي إلى تفسير الظاهرة الجمالية باللجوء إلى الخبرة العادية، لأنها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل خبراتنا العادية، ومن ثم اتسم الفن فى تصوره بنزعة تجريبية مستمدة من الحياة والخبرة.

ومن بين فلاسفة الفن من فصل بين العمل والفنان، أو بين الظاهرة الجمالية والذات مثل ريمون بابييه (1898- 1959) Raymond Bayer الذى حاول تأسيس علم علمى موضوعى للجمال، واعتبر العمل الفنى هو الوحدة الحقيقية التى تفسر الظاهرة الجمالية، فأعرض عن الذات فى تحليله لحقيقة هذا العمل، وفصل بين الذات المنتجة له، وبين واقعه الفنى لكى يدرسه معزولاً حتى يصل إلى طريقة صناعته أو ابتكاره.

وكان شارل لالو (1877- 1953) Charles-Lalo قد أشار إلى الاحتفاظ بمفهوم القيمة الجمالية فى حد ذاتها. فى حين أشار إيتين سوريو (1852- 1926) Etienne Souriau إلى فكرة الشيء ورأى أن الفن إن هو إلا نشاط إبداعى يتجه أساساً نحو خلق أشياء، والصورة لا تختلف عن حقيقة الشيء لأنها ذاته فالشيء هو الصورة.

وهكذا اختلفت تصورات الفلاسفة حول ماهية العمل الفنى وكيف يتحقق؟ وهل تكمن حقيقته فى مخيلة الفنان، فى إلهامه، أم فى أحلام يقظته، هل توجد فى شطحات خياله، أم توجد فى داخل

العمل المتجسد. وإذا كانت هذه الحقيقة توجد فى الخيال، فهل هى محض فكرة، أم أنها عمل وجهد وصناعة. باعتباها تتجسد داخل العمل نفسه؟

إن ألان يتجه إلى تفسير العمل الفنى بالصناعة والابتكار وهما لا يقومان إلا على العمل والجهد، ولا لعمل وجهد بغير فكرة معقولة تحركه وتغيره وتبدع فيه. إن الفنان هو الصانع، العبقرى، المبتكر، ومعنى ذلك أنه ليس الشخص الحالم، الغارق فى شطحات خياله وأوهامه وأحلام يقظته.

خلاصة القول:- فى فلسفة الفن هى "الفكرة" فالأفكار تتزاحم فى عقل الفنان، وتدفعه إلى اجتياز عالم المادة الجامد، وتطويعه، وتحقيق العمل الفنى هذه الفكرة التى برزت واضحة منذ بداية فلسفته، فقد بدت فى الفلسفة باعتبارها أساس الحكمة والمدخل إليها، كما لبعت دوراً أساسياً فى مجال الأدب كذلك.

وسوف نعرض لفلسفته فى الفن من خلالها أثناء عرض الموضوعات التالية:

1- الفن والواقع.

2- الطبيعة هى المدرسة الأولى للفنان.

3- الموضوع والفكرة.

4- الواقع والممكن (إرادة الفنان).

5- الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفنى.

6- الفكرة بين العمل الصناعى والعمل الفنى (الحلم والابتكار).

7- سمات شخصية الفنان.

8- تصنيف الفنون.

9- الفن والأخلاقي.

أ- الجمال والأخلاق (الجميل والأخلاقي).

ب- الجميل والملائم.

ج- الجمال والحق.

د- الفن والتطهر.

خاتمة

1- الفن والواقع:

الفن عند ألان لا يعنى الخروج على الواقع، لأن فى ذلك جنوح إلى الأحلام والخيال وهما من العوامل التى لا تساعد وحدها على بناء العمل الفنى، فالواقع عند ألان هو الفنى، والفنى هو العودة إلى ما هو واقعى، ففى أعماق المادة وفى أعماق الواقع يكمن سحر العمل الفنى[1]. ولا يتطلب ذلك أكثر من فن الفنان وعمله. واجتهاده فى سؤال المادة، وشغفه بالبحث فى الطبيعة، والدراسة الموضوعية والواقعية لموضوع العمل الفنى هى مناط بحث الفنان الذى يبدو كصانع لفتة وليس كحالم أو متوهم له.

---

(1) Alain: Vingt Leçons sur les Beaux-Arts Paris, Gallimard 1931 PP 39-40-41.

2- الطبيعة هى المدرسة الأولى للفنان:-

لما كان ألان مؤمنا بالواقع فى صياغة الأعمال الفنية، فقد اعتبر أن الطبيعة Nature هى المدرسة الأولى للفنان، لكن هل يعنى ذلك أن تصبح مهمة الفنان هى النقل حرفياً منها؟

إنه يجيب بالنفى لأن معنى ذلك أنه يسكت صوت عقله، ويوقف نشاطه وجهده. والفن Art نشاط وجهد، عمل وابتكار، هو فاعلية حرة للفنان، وليس خضوعاً للطبيعة أو تعبد للمادة أو الواقع. وحرية الفنان هى إرادته، واحترامه لقواعد فنه بتنظيمها. وتعد الحرفة métier هى اللغة التى بفضلها يستطيع الفنان أن يعرف نظام الأشياء الجامد الصارم، كما يعرف قواعد الموضوع كذلك، ولذلك فإن قيمة الحرفة تكمن فى انطوائها على النشاط الفنى المتجسد فى موضوع خارجى واقعى متحقق[1].

ولما كانت الطبيعة لازمة للفن لكونها تمثل مادته، كان ينبغى على الفنان أن يتأملها، ويدرس نظامها، ويحاول تنظيمها حتى يتسنى له الكشف عن الجديد فيها. فليس من الضرورى العودة إلى الفكر والعقل فحسب فيما يتعلق بالإبداع الفنى، وإنما المهم هو تنظيم العالم الخارجى (الطبيعة أو المادة) فتنظيم الطبيعة ينبغى أن ينبع من الإنسان على حد قول الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت [2]. (يحذو ألان حذو كونت فينادى بتنظيم الخارج فى ضوء الداخل "Règla Le

---

(1) Alain: Propos sur L'Eslhètique, P.U.F Paris 1949 P94.

(2) Alain: Vingt Leçons sur les Beaux-Arts Paris, Gallimard 1931 P 39, Sastème de Beaux-Arts ch, VI. De la puissance proper se L'objet- p 32.

ولكن لما كانت الطبيعة هى المدرسة الأولى dedans sur le dehors للفنان وعليه أن يتأملها فهل يعنى ذلك أنها تكون جميلة دائماً؟

يجيب ألان بأنها ليست كذلك دائماً، بل لعلها لا تبدو جميلة إلا بتدخل الإنسان الفنان الصانع الذى يقهر مادية الطبيعةMatèriel فإن قاعدة الجمال Règle du beau لا تبدو فى الطبيعة بقدر ما تبدو فى العمل، وهى تظل فى العمل ذاته تمثل إبداعه ورونقه[1].

فالصبغة الجمالية لا تبدو فى العمل ما لم يكن متحددا، واضح المعالم، له خصائص ثابتة دائمة. وترتبط إرادة الفنان عن كثب بجهده فى العمل الفنى، فهى التى تبدع وتحور وتغير وتخلق، وهى التى تواجه الموانع والعقبات، وتصطدم بالمادة الصماء الجامدة[2].

وهنا يشير ألان إلى إرادة الفنان، وهى ليست شيئاً جديداً فى فكره. فقد انسحبت من قبل على ميتافيزيقاه وحكمته فالإرادة، والفكر هما أساس فلسفة ألان برمتها، فهى التى تخلق الإنسان الحكيم، والأديب، والفنان العبقرى.

3- الموضوع والفكرة:

يقودنا موضوع الفن والواقع ومدى اتصالهما الوثيق عند ألان، وكذلك الطبيعة التى اعتبرها المدرسة الأولى للفنان إلى عرض موقفه من الموضوع والفكرة. فما هو موقفه من الإبداع الفنى؟ فى ضوء الموضوع والفكرة؟ إن ألان يعتبر أن النشاط الفنى الابداعى قائم فى ظل الموضوع المتحقق، وليس فى ظل الفكرة التى تتصور فى ذهن

(1) Alain: les Sastème de Beaux-Arts, Gallimard Paris, 1926 P 27.
(2) Ibid.

الفنان الحالم، يقول عن القدرة الخاصة بالموضوع:- "إن الفنان الذى يصنع بيده مثل صانع الفخار Potier، أو النجار menuisier ، أو عامل البناء maçon إنما يعمل على إظهار الموضوع بصورة أدق وأجمل. كما أنه يكون قادراً على إنهاء الخرافات وأحلام اليقظة reverie، ولهذا تصنع الصنعة اليدوية التى تصنعها يده فى الموضوع من عناصر زينته، وهكذا تحول يد الفنان المادة الخام إلى مادة مرنة matier flexible وتصنع الجمال beautè فى الأشياء الجامدة"[1].

والموضوع لا يتحقق إلا فى وجود المادة التى تبرز إبداع الفنان فى العمل الفنى، كما تشهد على قيمة ابتكاره. ومشقة عمله. فقانون الابتكار البشرى يعنى أنه لا يمكن إختراع شيء إلا بالجهد والعمل[2].

وعلى هذا النحو يصبح الموضوع وما يترتب عليه من صنعة وابتكار وجهد هو أساس نجاح العمل الفنى.

والتركيز على الموضوع عند ألان لا يعنى نبذ الفكرة برمتها، لكنه يعنى أن تكون متصلة بصميم الموضوع حتى تظل واضحة وخالدة فى مشاعر وتفكير الجماهير من المتذوقين مثل فنى بيتهوفن وجوته[3]. والفكرة التى تتصل بموضوع العمل هى فكرة عقلية منظمة له ومبدعة فيه، وليست محض خيال أو عاطفة؛ لأن العواطف دائما ما تقود إلى الخطأ والعشوائية، فالإنسان العاطفى هو شخص يتخيل ويتذكر فى حالات الأرق والانتظار، ومن ثم كانت لعبة الخيال

---

(1)Alain: les Sastème de Beaux-Arts P 33

(2) Ibid.

(3) Alain: propos de Litterature Paris Hartmann. Editeur 1934.

خطيرة[1] imagination. لكن تأمل الطبيعة والتركيز فى الموضوع وتنظيمه إنما يستند إلى إيقاع شعرى يقضى على الخرافة، ويُثبت أفكار (الموضوعات) بقانون معين، وعلى هذا النحو تبدو الطبيعة جميلة فى ظروف خاصة عندما يتأملها أصحاب العقول السوية، والإرادة القوية"[2]. وهكذا يصبح العقل والنظام والإرادة هم أساس الإبداع الفنى.

وخلاصة القول أن الأبداع الفنى يتوقف على الموضوع الذى يحققه الفنان (الصانع) وليس على مجرد الفكرة التى تتصور فى ذهن الفنان الحالم. وهنا تأتى أهمية الواقع والطبيعة عند آلان.

4- الواقع والممكن (إرادة الفنان):-

رأينا مما سبق إيمان آلان بالواقع، والطبيعة والموضوع فما هو إذن موقفه مما هو ممكن، وهل يستطيع الفنان أن يبنى عالمه الفنى على تصوراته وخيالاته التى تتعدى الواقع وتضرب صفحاً عن الطبيعة فتنأى عنها؟

لقد انبثقت فلسفة الفن من الواقع، وخرجت من أحضان الطبيعة فى صورة الابتكار لا المحاكاة، كما انصبت فى قالب الموضوع الذى يمثل مضمون العمل الفنى، فلا مكان للأحلام أو الخيال فمن الواقع إلى الابداع تبدأ رحلة الفنان، وعلى الرغم من انطلاقته الصعبة من أرض الواقع الصلبة التى تستعصى على التغيير والتحوير السريع، إلا أنه بتركيزه فى الموضوع، وتحليله لعناصره،

(1) Alain: Système de Beaux-Arts P 38.

(2) Alain: Le Systeme de Beaux-Arts-ch VI. De la Puissance proper de L'objet P33.

وصياغته لشكله، وتكوينه لمادته، وفي مراحل جهده وصراعه مع المادة الخام ينفذ الفنان إلى قلب العمل الواقعي، لا إلى ما هو ممكن أو ما يمكن تحقيقه من هذا الواقع، بل إلى ما هو واقعي Rèel، أي ما يمثل العمل الفني الكامل.

وهكذا يصبح العمل الفني الحقيقي هو العمل الواقعي، وليس الممكن possible لكن الفنان الذي يجنح لتخيلاته لكي يحقق الممكن لا يصل إلى المستوى الفني الرفيع، ولا يصل لنفس جودة الفنان الصانع الذي يبدع ويصنع ويحقق الموضوع الواقعي الذي يبلوره الفنان من داخل الطبيعة، والواقع.

وتلعب الإرادة Volontè دوراً في خلق العمل الفني الواقعي "فالكل يعلم أنها لا تتجسد إلا من خلال العمل الذي تنبع منه، ونحن نصف ذلك الجهد الجبار الذي يخنقنا ويصيبنا بالشلل بالعاطفة Passion"[1]. وعلى عكس العاطفة تقف الإرادة القوية في خدمة العمل الفني، فإنه بدون إرادة الفنان وصبره على عصيان المادة الجامدة لما تكون أو تحقق العمل الإبداعي.

5- الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني:-

إذا كان الموضوع الواقعي هو العمل الفني الحقيقي. فمن ثمة كانت مادة هذا العمل تمثل أهمية بالغة في تكوينه يقول آلان:-

"من الثابت أن الإلهام inspiration لا يتجسد بدون مادة matière ولهذا كانت الفنون بحاجة إلى موضوع مادة للعمل الفني الذي يخلقه الفنان، فمن بين مواد العمل الفني يعتبر الموقع

---

(1) Ibid: Essai sur lestyle p 339.

والحجارة pierres من مواد هذا العمل للمعمارى emplacement architecte، وكتلة الرخام un bloc de marbre هى مادة عمل النحات sculpteur، أما الصوت cri فهو مادة الموسيقى musicien، والقصيدة these مادة الخطيب orateur، والفكرة idée هى مادة الكاتب ècrivain، وهذه المواد مناسبة لموضوع العمل الفنى عند الفنان الذى يصبح الملهم والمؤلف فى ذات الوقت. ولذلك فانه يولع بالموضوع لا بنزواته الخاصة بالاحلام والخيال Fantasie"[1].

من خلال قراءة نص ألان نجد أن كل فن من الفنون يرتبط بمادة معينة يتعلق بها ويكون مشروطاً بطبيعتها، فالمادة هى مدرسة الفنان التى يتعلم منها. فهى التى تعلمه الصبر والاجتهاد وتكشف له عن المقاومة والتمرد، وكذلك مقاومة شيطان الإبداع. يقول ألان:- يظل العمل الفنى خالداً فى المشاعر والتفكير باعتباره دلالة أو رمز sign نتج عن الجهد والعرق. إن الكلمات هى مادة الشعر وصياغتها هو الذى يعطى القصيدة جمالها وروعتها فالعمل والصناعة والجهد هما أساس النجاح فى فن الشعر، وغيره من الفنون[2].

6- الفكرة بين العمل الصناعى والعمل الفنى (الحلم والابتكار).

يقيم ألان تفرقة حاسمة بين العملين الصناعى والفنى فى ضوء مكانة الفكرة وأولويتها بالنسبة للعملين "فيرى أن الصنعة (الحرفة) والإلهام متلازمان لا نستطيع أن نميزهما. ويجب أن نلاحظ أن السهولة facilitè تساعد الصانع artisan لكنها تضر بالفنان لأن الفكرة تسبق وتنظم العمل، وهذه هى الصناعة industrie فالعمل كثيراً ما

---

(1) Alain: Systeme de Beaux-Arts-ch VII. De Lamatière P35.

(2) Alain: propos de Litterature P 39.

يتغير ويتعدل ويتحسن نتيجة لتغيير الفكرة، وهكذا تصبح الفكرة أساساً للعمل الصناعى ولذلك فإن الصانع يمكن أن يصبح فناناً فى لمحات بارقة، إن تمثل الفكرة فى شيء مثل رسم منزل على سبيل المثال، هو من قبيل الأعمال الميكانيكية فحسب لأنه بإمكان الآلة أن تصنع منه آلاف النسخ، أما بالنسبة لعمل الفنان مثل الرسام مثلا peintre de portrait فمن المعروف أنه لا يفكر فى الألوان Couleurs التى سيستخدمها لكن أفكار اللون تقفز إليه أثناء العمل كما أن الفكرة يمكن أن ترد إليه بعد العمل تماماً كالفكرة التى تأتى للمتفرج spectateur الذى يشاهد والحق أن الفنان نفسه يعتبر متفرجاً للعمل الذى يشاهده، وهذه هى خاصية الفنان، فالشعر الجميل beau vers لا يبقى مشروعاً ثم يصنع بعد ذلك لكنه يبدو جميلاً للشاعر Poète، والتمثال الجميل belle statue يبدو جميلاً كما يبدو للمثالSculpeure كلما أوغل فى العمل فيه غير أن الموسيقى musique تصبح خير شاهد على ذلك حيث لا يوجد فارق بين ما يتخيله الإنسان وما يصنعه"[1].

ويرى آلان أن فن النثر Prose هو الفن الأكثر حرية وانطلاقاً والأكثر شباباً خاصة عندما يعبر عن المشاعر التى تعد مادة مرنة matière، فمن المؤكد أن كثيرين من الفنانين يسخطون على الرخام (المرمر)، أو القواميس dictionnaire والقواعد grammaire ويعتبرونها وسائل فقيرة لبناء ما يمثلونه من أشياء كبيرة grandes choses إن ذلك لمن أخطاء الخيال الفادحة، وتلك هى الطريقة التى يتخيل بها القصاص romancier الفنانL'artiste، لكن الفنان

(1) Alain: Systeme des Beaux-Arts P38.

لا يتـأثر كـثيراً بهـذا اللـون مـن الخطابـة declamation إنـه يفضـل الصنعة (الحرفة) ويشكرها فطوبى لمن يزين حجراً صلباً"(1).

"Il aime plutôt le métier et lui merci. Heureux qui orne une pierre dure"

مما سبق رأينا كيف يفرق آلان بين العمل الصناعى، والفنى فى ضوء فكرة كل منهما، ويعد ربطه بين الفن والصناعة بمثابة ثورة علـى النظريـات التقليديـة السـابقة فـى الإلهـام، فقـد ربـط بـين الفـن والابتكار، واعتبر الفنان صانع، واستبعد أن ينتج الفن عن ضـرب مـن الحلـم أو التأمـل والخيـال، كمـا ربـط بـين حقيقـة، وموضـوعية العمـل الفنـى، وبـين صـناعته وتنفيـذه وتحقيقـه. وبـذلك أصـبح الفنـان هـو الشـخص المتيقظ الـذى يحمـل معولـه ويصـارع المـادة الصـلبة الجامـدة وليس الشخص الشارد الغارق فى خيالاتـه وأحـلام يقظتـه فيحـول المـادة الجامدة إلى أخرى لينة وطيعة، فروح الفنان هنا هى روح الثـائر المتمـرد المتجرئ وليسـت روح المستسـلم المنعـزل الغـارق فـى الأوهـام، إنـه لمفهوم جديـد للفـن والفنـان، آت مـن العقـل والفكـر اللـذين احترمهمـا آلان وأولاهمـا اهتمامـه الأكـبر منـذ بداية فلسـفته. فالعمـل الـذى اجتمعـت حوله حكمته الفلسفية برمتها هو ذاته الـذى تجتمـع حولـه نظريتـه فـى الفن، والعقل يعنى الوضوح، ومسايرة الواقـع والانسـجام معـه وملائمتـه لكل من نفس الإنسان وجسـده، كمـا يعنـى قـوة الإرادة والجـرأة علـى موجهـة الصـعاب والعقبـات، وهـذه هـى الـروح التـى يجسـدها آلان فـى الفنـان، لقـد أراد لـه آلان ألا يستسـلم لـوحى الإلهـام، وعليـه أن يرجـع لعقلـه ولموضـوعه يسـتلهمه مـن خـلال مراحـل العمـل الجـاد المضـنى مـع

---

(1) Ibid P39.

المادة الصلبة ولقد أشار ألان فى معظم مؤلفاته إلى رفضه لفكرة الوحى والإلهام فى الفن وإيمانه بقدرة العقل والارادة على التغيير. فالفنان الحقيقى هو الذى يتحدى المادة موضوع فنه سواءاً كانت حجارة أم نسيجاً، أم أصباغاً، أم كلماتاً، أم ألحاناً حتى يطوعها لما يريد منها، ويتغلب على جمودها وصلابتها، ويخلق منها الفكرة المطلوبة من العمل المطلوب. وأفكاره لا تأتيه فجأة وفى غيبة الأدوات، إنها تتولد فى ذهنه وتقفز إلى أصابعه كلما مر بمراحل العمل المختلفة فكأنه هو أول من يصنع العمل، وأول من يشاهده ويحكم عليه "فكأن العبقرية gènie هنا هى فيض أو نعمة الطبيعة grace de nature عليه وعلى الفن"(1).

وهكذا أصبح ألان يقرب بين الفن، والصناعة عندما ألغى عنصر الإلهام وسبق الفكرة على العمل، ووثق الصلة بين الفكر المستمر، والجهد والصنعة فى سبيل تجسيد العمل الفنى. وبذلك اقترب الفن عنده إلى حد كبير من الصناعة؛ لأن الفنان ذاته أصبح كالصانع يشعر بمقاومة المادة، ويحس بصلابتها وعنادها، ونفس موقف الفنان هو موقف الصانع الذى يتحدى الطبيعة الخام لكى يصنع عملاً. يتحول بعد ذلك إلى صنعة "حرفة" لأن الفنان يتعلم ويكتسب الخبرة والمران من خلال لغة الصنعة Langue de métier التى تكشف له أسرار وخبايا تكوينها وتشكيلها. وعلى هذا النحو يتحول الفنان إلى رجل صناعة وعلم فيلاحظ مادته بدلا من أن يتأملها، طالما أن أفكاره تتوارد إليه خلال مراحل العمل المختلفة وبدلا من أن تعزله عاطفة جياشة أو أوهام وخيالات يستنطق بها إلهامه فانه يتحدث

---

(1) Ibid P38.

بعقله مع العمل منذ مهده، ويظل حديث العقل والملاحظة مستمراً حتى تكتمل الصنعة ويولد العمل الذى يستنزف جهد الفنان العضلى والعقلى[1]. وهكذا يحل التفكير والملاحظة observation محل التأمل Mèditations وأحلام اليقظةReverie وليس مستغرباً أن تكون الملاحظة هى تأمل العمل الفنى. بل هى المرحلة السابقة على صنعته وإبداعه، وأن يكون التفكير العقلى هو مصدر إلهامه- كانت العاطفة عند آلان هى مصدر الخطأ والخداع- وأن يصبح العمل هو ركيزة تطوره وتشكيله، وكلما شطح الفنان بخياله أو انجذب لعاطفته جذبته قوة المادة، وشغف التنفيذ فيرجع إلى العمل يتأمله بفكره، ويلاحظه بعقله حتى يحققه.. يقول آلان:- "إن العمل الفنى لا يتحقق عن طريق التصور والخيال والإمكان لكنه يتحقق فى عالم الجهد والصنعة والحرفة"[2]. وعلى هذا النحو تصبح الأفكار أساس نجاح العمل الفنى، ويصبح المجهود الفكرى دعامة الفن وبالتالى الصناعة، ولهذا جاء احتقار أفلاطون Platon للفنون الميكانيكية، واعتبارها عملا لا يمارسه غير العبيد "لكن أيامنا تشهد بذلك الفن الذى يرقى حتى يصير علماً فالصناعة مطلوبة لأهميتها فى العمل الفنى، والصناعى على حد سواء..... لقد أصبحت الحرف اليوم تصنع بدون تفكير فالصانع يكتشف علمه آلياً ووفق خطة جاهزة تغلق الطريق أمام أعماله التى يجب أن يبتكرها ويخترعها" [3].

---

(1) Ibid P.P36.37.

(2) Ibid P33.

(3) Alain: Les Idèes et les Agces. Gallimard 1927 P 144.

7- سمات شخصية الفنان:-

لقد استفاد ألان من دراسة علم النفس فى تفسير سمات الشخصية الإنسانية، وكان نصيب الفنان كبيراً من بين هذه الشخصيات التى وضع لها مواصفات وسمات خاصة. فهو فى تصوره لا يمثل شخصاً أو مواطناً citoyen عادياً، وإلا فما سر امتيازه عن الآخرين. إنه يمثل الشخصية العبقرية، ومعنى ذلك أنه يخرج عن المستوى العادى، ويعلو عليه فلا يخضع فى فكره لأية قوانين اجتماعية، لأن فكره مستقل ينظمه قانون خاص يخضع له ولذلك فإنه لا يخضع للتفكير المجردّ الذى يأتيه من الخارج (من الآخرين) ولا يؤمن إلا بفكره الخاص[1]. كما لا يتبع غير طبيعته، ويتردد قبل التراجع عن ممارسة ما تمليه عليه عبقريته، **وفى ضوء ما سبق يصبح الفنان عند ألان هو:-**

1- الشخص المتفرد الذى تملى طبيعته عليه فنه، وهو نسيج ذاته يعشق حرفته التى يتعلمها ويتقنها من خلال الحوار مع ذاته أو مع عبقريته بلغة الحرفة[2].

2- هو الشخص الذى يتميز أسلوبه بالطابع الذاتى الخاص، ومع ذلك فإن دلالة أعماله تخاطب الإنسان ككل، كما يفهم جميع الناس تجربته وكأنهم يعيشونها، فإنه فى إمكان الشعراء والأدباء نقل تجربتهم للإنسانية جمعاء.

---

(1) Alain: Vingt Leçon sur Les Beaux-Arts Paris Gallimard 1931 20 ème leçon P 289.

(2) Ibid P33.

3- لما كان الفنان هو الشخص الذى يصدر عن ذاته، ولا يكترث بآراء الآخرين أو يتأثر بالتيارات الفكرية حوله. فهو لذلك شخص مبتكر تدفعه ثلاثة أمور هى الفكر والعمل والشيء، وهو ليس حراً بحرية مطلقة، بل مقيد بالمادة التى يحدد وينظم فكره فى ضوئها[1].

4- الفنان هو الشخص المتواضع البسيط، فالفن لا ينمو فى ظل الغرورVanitè فيجب على الفنان أن يتصف بالتواضع modestie يقول آلان:- "..... يحتاج الفن والعمل الموسيقي خاصة إلى جهد وتواضع فالأعمال الرائعة لبيتهوفن تتجح بالعمل المتفاني الذى يعبر عن الطبيعة النقية للإنسان Nature Humaine purifieè، ولقد وصل التواضع بشوبان Chopin إلى حد نشر إبداعاته الموسيقية تحت اسم "دراسات" فى حين أنها كانت روائع ينتهى فيها اضطراب الوجود القلق، وتستعبده فكرة الإبداع فى البحث عن إله خارجى يمثل شيئاً أو فكرة. وهكذا عبر شوبان فى موسيقاه عن مساوئ وطنه وعذاب قلبه، وقد تجسد ذلك فى أعماله التى حققت له المجد والشهرة"[2].

5- فى ضوء ما سبق من صفات الفنان تبرز لنا قيمه الأخلاقية، فالتواضع والتفانى والجدية، فضلا عن الصدق فى العمل تعد من صفاته الأصيلة ومؤشرات لما يدعو إليه من قيم الحق والخير والجمال. والعمل الفنى هو مدلول لقيمة أخلاقية تنبه الإنسان،

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وتوقظ مشاعره وإحساساته فيتذوق الجمال، ويحترم القيم التى يكرس الفنانون حياتهم للكشف عنها.

8- تصنيف الفنون:

يخصص ألان كتابه القيم "نسق الفنون الجميلة" Système des Beaux-Arts للحديث عن الفنون بصفة عامة[1]. ويبدو من عنوان المؤلف أنه يضطلع فيه بمهمة تصنيف الفنون، أو وضعها فى أنساق معينة، أو تقسيمها إلى مجموعة لكل منها مميزاتها الخاصة، ويأتى تقسيم الفنون عنده فى ضوء مجموعة من الاعتبارات مثل: الاعتبارات النفسية، والاجتماعية واعتبارات الحس والحركة والزمان والمكان وغيرها.... **وينقسم تصنيف الفنون إلى ثلاثة تقسيمات هامة هى:**

أ- تصنيف خاص بالفنون.

ب- تصنيف قائم على الحواس.

ج- تصنيف متعلق بالزمان والمكان.

وسوف نلقى الضوء على كل نوع من التصنيفات الثلاثة فيما سيأتى:

أ- تصنيف خاص بالفنون:

يرتبط هذا التصنيف بالفنون ذاتها من حيث علاقتها بالمجتمع أو ابتعادها عنه، فهى إما فنون جماعية أو فردية، النوع الأول منها

(1) يبحث ألان فى "نسق الفنون الجميلة" عن معنى الفن وتقسيماته فى ضوء عرض مجموعة من الفنون والموضوعات المتعلقة بالفن مثل: الخيال و الأخلاق والرقص والزينة و الشعر والخطابة والموسيقى والمسرح والنثر والعمارة وفن صناعة والتمثيل والرسم.

ينشأ مع الجماعة وينمو فيها، وهو لا يزدهر إلا فى المجتمعات العامة، ويحتاج إلى أدوات وجمهور، ومن أمثلة الفنون الجماعية فنون الموسيقى، والغناء، والرقص، والحياكة، والتزين. وتعد الموسيقى من بين الفنون التى اهتم بها آلان فى مطلع حياته فقد تعلم العزف على عدة آلات موسيقية، كما وجد متعة كبيرة فى حل رموز وعلامات نوتة مارس على ما يذهب إلى ذلك فى "قصة أفكاره"(1). أما النوع الثانى وهو الفن الفردى، فهو يظهر من خلال العلاقة بين الفنان وعمله بدون أى مؤثرات خارجية كالمجتمع أو النظام الاجتماعى، وهذا اللون من الفنون يبرز من خلال فنون الرسم dessin، والنحت soulpture، التصوير peinture وغيرها من فنون مثل فن صناعة الأثاث، وصناعة الأوانى الخزفية - وكذلك فن النثر والكتابة، وهذه الفنون تنمو فى جو العزلة والوحدة والفردية، وبين الفنون الفردية والجماعية يوجد نوعان من الفنون، الأول هو نوع ينتقل أثره من الفرد إلى الجماعة مثل فن الشعر والبلاغة E'Loquence، والآخر هو فن العمارة architecture وهو يمثل اتصالا بين الفن الجماعى والفردى كما يعد سيد الفنون وجدها الأكبر تبدو فيه مقاومة Resistance المادة بشكل واضح محسوس(2). ويقع بين فنون الحركة، وفنون السكون، لإنه يتغير بصفة دائمة(3).

ب- **تصنيف قائم على الحواس:**

وهو تصنيف يراعى فيه آلان حواس الإنسان باعتبارها القناة الموصلة للفنون، وباعتبار الفن أداة لذة وانسجام لا تحدث إلا إذا تهيئ

---

(1) Alain: Histoire de mes pensèes P17.

(2) Alain: Les Système des Beaux-Arts P39.

(3) Ibid P 177.

الجسم لها ، وتنقسم الفنون فى ضوء هذا التصنيف إلى ثلاثة أنواع هى: فنون حركية ، وفنون صوتية وأخرى تشكيلية. الأولى تقوم على الإيماء مثل فنى التمثيل الصامت، والرقص، وهى فنون جماعية. أما الثانية فإنها تعتمد على الإلقاء والتنغيم، مثل فنون الموسيقى، والشعر والخطابة ، فى حين تقوم الثالثة على نشاط كل من اليد والبصر ومن أمثلتها الفنون التشكيلية art plastiques مثل العمارة والنحت، والتصوير والرسم.

جـ- تصنيف قائم على الزمان والمكان:-

يقوم هذا التصنيف على أساس عالمى الزمان والمكان. وتنقسم الفنون فيه إلى نوعين أحدهما يسميه بفنون الحركة arts en movement والثانى بفنون السكون arts en erpos، فى النوع الأول توجد الفنون فى الزمان فقط وتتحقق بالجسم الحى، ومثال ذلك صورة الشاب المتأمل لرافائيل سانزيو[1]. أما النوع الثانى (فنون سكونية) فهى ذلك النوع من الفنون الذى يتميز بالوجود فى المكان Place ويترك آثاراً مستمرة ثابتة ، ومن أمثلها الفنون المعمارية التى تتميز بوجودها المكانى الصلب الضخم، وبمادتها التى تقاوم جهد الإنسان وتغييره لها[2]. ويقف فن العمارة فى مقابل فنون التصوير، والثانية فى مقابل فنون الغناء، ويمثل فنى النحت والعمارة ضرباً من فنون السكون وإن كان فن العمارة يأخذ مكاناً هاماً بين فنى السكون والحركة ، أما فن النحت فإنه يظل من بين ألوان الفنون الساكنة، ويعطى ألان مثلا بفن السكون فى النحت ممثلا فى تمثال

---

(1) Ibid P 37.

(2) Ibid P 178.

المفكر لرودان Rodin وهو تمثال من النحت يمثل التفكير الأبدى الساكن[1]. ويضيف آلان إلى هذين النوعين السابقين للفنون نوعاً ثالثاً يتوسطهما هى الفنون المتوسطة بين الحركية، والسكونيبة (بين الزمان والمكان) مثل الموسيقى والشعر والبلاغة فهذه الفنون تترك آثاراً mouments تظل بعد ذلك.

ويلاحظ على تقسيم الفنون عند آلان -tableau des beaux Arts أنه يراعى فيها الصورة والمادة بشكل كبير، كما يراعى تأثيرها على الإنسان ككل روحاً وجسداً فهو يرى أن المادة فى فن العمارة ثقيلة جامدة عنيدة تجهد الصانع لشدة مقاومتها، فى حين أنها لا تبدى مقاومة فى فن النثر لأن مادة الكلمات سهلة طيعة، وهو من أحدث الفنون وأكثرها شباباً ولذلك فإنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ خاصة عندما يستلهم الكاتب عواطفه بشأن ما يكتبه[2].

من خلال هذا النص يتبين لنا خصائص فن النثر الذى اعتبره آلان أكثر الفنون حرية وشباباً لكنه غير مستقر لأنه يعبر عن مشاعر تمثل مادة مرنة يمكن تطويعها[3]. لكن تلاعب الكاتب بالألفاظ يجعله متغير، ويجعل مادة التعبير عنه غير مستقرة. ولذلك فالفنان الحقيقى لا يلقى بالاً لهذا النوع من الفن، ويلعن القواميس والقواعد، ويعتبرها وسائل فقيرة فى مقابل ما تمثله من أشياء عظيمة، وهو

---

(1) Ibid.

(2) Ibid P 37.

(3) Ibid.

يفضل المهنة (الصنعة) أى أن يصنع بيديه "فطوبى من يزين حجراً صلباً"[1].

وهكذا كانت مادة العمل الفنى من بين الموضوعات التى اهتم بها ألان فى رؤيته للفن، فقد اعتبرها الحركة الأولى التى تزدان وتكتمل بالعمل الثانى للصانع[2]. وهى تلعب دوراً فى إضفاء الجمال والروعة عليه[3]. وبصفة عامة فقد كان الهدف من تقسيم الفنون عند ألان هو تنظيمها حسب قدرتها على تحقيق الانسجام للنفس والجسد، وبالتالى تحقيق سعادة الإنسان.

1 - الفن والأخلاق:

لا يغفل ألان وهو يدرس الفنون الجانب الأخلاقى للإنسان. وهل ممكن أن يغفله وهو الذى نادى باحترام النفس لمبادئها من قبل ومنذ البداية، واحترام الفكرة العقلية، والالتزام، وقوة الإرادة، كما شجع على فكرة ايجاد الانسجام بين النفس والجسد للاستمتاع بالفنون، ولما كانت الفنون عنده تعبر عن لغة نوعية للعلاقة بين النفس والعالم. فقد اصبحت تخاطب الإنسان، وتجسد إرادته وقهره للمادة، فهى لا تهدف إلى اللهو واللعب بقدر ما تعنى النشاط الإبداعى الخلاق الذى تتجسد فيه روح الإنسانية فى أسمى معانيها، وتعتبر الفنون بصفة عامة هى تجسيد لقيم الإنسان الأخلاقية الرفيعة على ما سنرى فيما بعد.

---

(1) Ibid P 39.ch,vll, de la matière.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

أ- الجمال والأخلاق:

يرتبط الجمال عند ألان عن كثب بالأخلاق والدين، وإذا كانت دراسته لا تحتاج كي تدرس لأكثر من ذاتها، ولا يزاد على معناها جديداً أكثر مما ينطوي عليه مفهوم الجمال ذاته الذي يحمل كل معناه في مضمونه وشكله، فان للجميل مع ذلك طابعاً أخلاقيا "فنحن نقول بالفرنسية ياله من فعل جميل، أو ياله من مزاج humeur جميل، والفعل والمزاج وغيره من ألوان السلوك والصفات تختص بالمجال الأخلاقي"[1]. أو العكس فضلا عن ارتباط مقدمات الدين وأسراره بالفنون منذ أقدم العصور.

ب- الجميل والملائم:

والحق أن الجميل ينبغي أن يكون هو الملائم، وهذه لم تكن نظرة ألان وحدها، لقد سبقه إليها، كانت عندما قرن الجميل بالملائم. فالشيء الملائم المريح لنفوسنا هو الشيء الذي نشعر فيه بالجمال لأنه يلائم مشاعرنا وتكيفنا النفسي، وهكذا ارتبطت فلسفة ألان في الفن بعلم النفس الذي كان هدفه تخليص البدن من المشاعر والانفعالات الضارة، ومن ثم فقد حاول دائماً أن يخلق نوعاً من الانسجام والتكيف بين نفس الانسان، والعمل الفني.

جـ- الجمال والحق:

يرى ألان أن الجمال هو دليل الحق في عالم اختلفت فيه المذاهب الإنسانية، وساده التغير الشامل والنزعات الغريبة، إنه يؤكد على أهمية الجمال كدلالة على الحق وسط تيارات الفكر المتصارعة

---

(1) Alain: Propos sur L'Esthètique P.U.F 1949 P32.

والمتغيرة. ويعطى لذلك مثالا حيوياً يبرهن به على اقتران الجمال بالحق، هو مثال الانسجام والتوافق الذى يحدث لأعضاء الجسد عندما تسمع الأذن مقطوعة من الموسيقى أو أبيات من الشعر أو مسرحية أو قصيدة، إن تكيف النفس والجسد مع إيقاعات الفنون وبريقها لهو دليل على وجود الفنون ونجاحها... وحين يفكر الإنسان تجابهه أفكاراً معارضة لكن الجمال هو الذى يدفعنا إلى التفكير العميق الذى يبرز حين قراءة بيت شعر جميل، أو حكمة جميلة" (1).

د - الفن والتطهير:

فى ضوء ما سبق من إعلاء الفن عند ألان لقيم الحق والخير والجمال نجده ينطوى على تطهير النفس من أدرانها فهو أداة تطهير Cathasis لا أداة متعة ولذة حسية فحسب، إن ما يحمله لنا الفن من مفاهيم أخلاقية خليق بأن يتسامى بأرواحنا، ويساعدنا على كبح جماح أهوائنا. والفن لا يصبح أداة تطهير قبل أن ينظم نفوسنا، ويهيئنا لتلقى روائعه ومبدعاته، فقد صنعت الفنون من أجل تنظيم حياة الإنسان الداخلية وتهذيب مشاعره فالرقص والغناء والموسيقى هى فنون تسمو بروحه، وتبلغ بها قيم الحق والخير (2).

خاتمة:-

فلسفة الفن عند ألان هى فلسفة واقعية عملية تهدف إلى الصناعة والابتكار والاختراع، فتشجع الفكر الذى يصاحب مراحل العمل، ولا تدعو للحلم أو الخيال كمبدأ لفن الفنان، لأنها تعتبر الفن

---

(1) Ibid, Le Beau et Levrai. P79.

(2) Ibid.

صناعة الانسان، وابتكار أفكاره، واختراع يديه، وتجسيد إرادته، وتشكيل إنسانيته والفنون ما هى؟ إنها حوار مستمر مع الواقع، تنظمه لغة وفكر الفنان الذى يستلهم الطبيعة، ويتعلم فى مدرستها، فيصبح الفن بمثابة المرآة التى ينكشف له من خلالها ما كان يجهله من أشياء.

والفن هو ذلك الوصال الوجدانى مع الأعمال الفنية، ومن خلالها، وهو التطهر الأخلاقى الذى يسمو بروح الإنسان، ويجعله منسجماً دائم الغبطة، مدفوعاً إلى الخروج من أفقه الضيق الجزئى المحدود، فيتأمل الأعمال الفنية بنظرة فهم ووعى حتى يصل إلى مستوى تقديرها وتذوقها، وعند هذا المستوى الجمالى يصل إلى كل ما هو إنسانى أو كلى، يصل إلى عالم الانسجام Hramonie الذى لا يحده زمان ولا مكان، وهنا يبرز لنا دور الفن كحقيقة فى حياتنا.

ولو تأملنا فلسفة الفن عند آلان لوجدناها تسير فى نفس الاتجاه الذى سارت فيه الميتافيزيقا أو (فن الحياة) من قبل إنه الاتجاه العقلى الفكرى الإرادى الإنسانى. لقد أحب آلان الفنون وعشق الموسيقى، كما أحب دراسة الفلسفة (الحكمة) يقول عن ولعه بالفنون: "..... لقد حظيت فى بداية حياتى باهتمام كبير بالفنون لا لمجرد الحديث عنها، ولكن لأسباب عديدة أخرى"[(1)].

كما استقى معظم أفكاره عن فلسفة الفن من لانيو أستاذه الخالد، وحذا حذو "كانت" فى نظريته عن الجميل والملائم، كما تأثر "بهيجل" فى فكرته عن التطهير فضلا عن تأثره بأوجست كونت

(1) Alain: Histoire de mes Pensèes P17.

فى تنظيمه للخارج من خلال الداخل وهكذا اصطبغت فلسفته فى الفن بطابع عقلى، فكرى، إرادى، أخلاقى كما اصطبغت فلسفته، والسبب فى ذلك أن منبع كل من الفلسفة والفن واحد هو الحياة أو الواقع، فلا غرو أن تصبح فلسفة الفن عنده هى فلسفة الإنسان والإنسانية. ولكن لماذا اصطبغت فلسفته بهذا الطابع العملى الانسانى؟

لقد اصطبغت بذلك لأنها ربطت الفن بالصناعة، وربطت الابتكار بالعمل، فخاطبت عقل الإنسان وجسده، كما خاطبت إرادته وصلابته عندما حولته إلى صانع بدلا من فنان، فأصبح الفن هو التحقيق والتنفيذ والصناعة، وليس التأمل والتبصير، وسبقت الأفكار مراحل عمل الفنان ولا زمتها، فالإنسان لا يبتكر إلا بقدر ما يعمل، ولا يحدث إبتكاره إلا من خلال عمله. والطبيعة هى معين الفن، والواقع مدرسته، وليس للعمل الفنى قيمة بدون مادة من أى شكل، لأن المادة تجسد الموضوع الذى يتحقق، وليست الفكرة التى تتصور ويجب ملاحظة أن الأفكار عند آلان لا تتأتى من فراغ، على نحو ما فعل أفلاطون فى مثاليته فى الفن . بل تنطلق كلما اجتاز الفنان عوائق المادة و صلابتها وانتصر عليها. وهنا تصبح المثالية عند آلان موضوعية فى ذات الوقت فالأفكار تتولد كلما أوغل الصانع فى تأمل عمله، وكلما تعلقت يداه بمادة العمل، ودار حورا الصنعة بينه، وبين أسرار وخبايا صنعته.

المبحث السادس
التربية والتعليم

أولى آلان مجال التعليم Instruction أهمية كبيرة لا بصفته كان أحد أبناءه، ولكن لولعه الشديد بالتربية Education، وتفانيه فى عمله، وحبه وإخلاصه لطلابه الذين تعلموا على يديه فى مدارس ومعاهد وكليات فرنسا. وكان آلان قد اتبع أسلوباً تعليمياً متطوراً فى نقل المعلومات الفلسفية والأدبية إليهم[1]. وقد شهد بنجاح منهجه وأسلوبه فى التدريس الكثيرون منهم، وكان من أسباب ذلك النجاح اتباعه للأساليب التعليمية التالية:-

1- تحليل الأمثلة المادية الملموسة والبسيطة والمألوفة، ومضاهاه أقوال كبار الكتاب بعضها بالبعض الآخر.

2- البحث عن الفهم قبل النقد أثناء القراءة ، فقد لوحظ أن الفلاسفة والكتاب يقولون الحقيقة بطرق مختلفة، ومن ثم لم يُفهم أحد منهم فهماً جيداً [2].

3- تكرار القراءة فائدة للعمل، فكل قراءة جديدة تضفى على العمل رؤية جديدة. وهكذا فبدلاً من أن تقتفى التعليقات النص، كانت تنطلق بحرية كاملة لتلقى فى النهاية بالنص مرة أخرى. ولهذا يعترف آلان بانطواء المؤلفات الشهيرة على كل ما

---

(1) Pacal. G: Alain Educateur. P.U.F 1964 P 34.

(2) Ibid.

يهم الإنسان، وأن كل ما يجب عليه فعله هو تعليم طلبته كيف يقرأون، أو يجيدن فن القراءة[1].

4- التشجيع على البدء بالفكرة، ثم الانطلاق بعد ذلك إلى دراسة العمل بأكمله[2].

5- الاهتمام بفن الكتابة، فالكتابة لا تقتصر على التعبير لكنها عملية بناء، ولهذا فقد اهتم ألان بالتدريبات التى تستعمل قائمة الكلمات الملائمة لموضوع ما[3].

6- الاهتمام بالتدريبات الخاصة بالتحليل، فقد شرع ألان فى عام 1940 فى كتابه مجموعة تدريبات على التحليل يشرح فيها كيفية استخدام السبورة، والقوائم وهو موضوع غامض لكنه يكوّن العقل[4].

7- الاهتمام بدراسة اللغات وخاصة اليونانية واللاتينية والتحدث بهما، فكل ذهن لا يعرف هاتين اللغتين يعد فى – عرفه- محدوداً ضعيفاً[5].

ولقد أثار منهج ألان فى التدريس إعجاب من يعرفونه من المفكرين والطلاب، كما تميزت طريقته باختلافها من مكان لآخر، ومن عام لآخر. وعندما سأل أحد طلاب ألان أستاذه عن سبب

---

(1) Alain: Propos de Litterature P164.

(2) Ibid.

(3) Elèments de philosophie P.P 11, 12.

(4) Ibid.

(5) Alain: Minerve ou de la Sagesse P 57.

تغير أحد كتبه علق عليه قائلا:- "لقد تغير كل ما تضمنه الكتاب عدة مرات، ولعل من الأمور التي لا يحيط بها الطالب هو تحول الوسائل إلى أساليب بعد فترة من الزمن"(1).

لقد كان ألان دائم التغيير فى كتبه، كما كانت طريقته فى التدريس تختلف من مكان لآخر، بل من منصة لأخرى، ومن وقت لآخر، كما تختلف بحسب الشخصيات التى تستمع إليه.

كان هدفه من التدريس تقريب الأفكار إلى عقول ونفوس مستمعيه، فيرفض ما هو سهل فى المناهج، ويشجع الصعب، ويدفع طلابه للقراءة الجادة.

أما طريقته فى تحضير موضوعاته قد كانت شمولية، ينطلق فيها من الأفكار المحددة لموضوعاته إلى الابتكار الشفهى مما يقطع بحضوره وذكائه.

يقول بسكال:- "أيّاما كانت الفكرة لأرسطو أو لأفلاطون، لكانت أو لهيجل، أو كانت شرحاً لهوميروس أو بلزاك كان ألان قديراً بها، حاضر الذهن، متوهج الحماس، منطلقاً من الفكرة الجزئية إلى العمل بأكمله وكانت صفة الكبرياء من بين الصفات التى كان يلحظها من تتلمذوا عليه فى شخصيته، لكنه لم يكن مغروراً، ولم يكن سلوكه ينم عن أى احتقار أو ازدراء لطلبته بقدر ما كان محاولة منه لاحترام استقلال شخصية كل فرد منهم. وكان هذا هو الدافع الذى كان يجعله يطوى ورقة الإجابة حين يعيدها لطلبته بعد تصحيحها لكى تظل الدرجة سراً ملك الطالب وحده.

---

(1) Alain: Humaitè P265

وفضلا عن أسلوبه التربوى فى التعليم، فقد كان يغرس فى نفوس مستعميه الأمل فى المستقبل، والرغبة فى النجاح والطموح، وقد شهد أحد طلبته ويدغى بريدو بأنه كان يلقنهم المعارف لا باعتبارهم طلاب علم وإنما باعتبارهم بشراً، فيالها من قدرة الإنسان يمارسها على نظيره لمجرد الحديث إليه"[1].

لكل ما تميز به ألان أصبح شخصية محبوبة وناجحة فى مهنته، ووسط كل من يعرفونه تقول تلميذته جان ألكسندر عنه:-

"... اختلط تجاهله لنا برقة شديدة فى المعاملة كالتى تحدث عنها استندال، وكان هدفه من ذلك تعليم المجموع كله لا الاقتصار على الأفراد مختلفين، كما كان يتفادى الإحباط والإهانة التى تقتل الحماس عند الشباب"[2].

وهكذا كان هدف ألان رفع همم الشباب لا تثبيطها وإلهاب، حماسهم لا إخماده، وبذلك أصبح أسلوبه فى المعاملة سبباً كافياً لولع الطلبة به.

كان ألان مثلاً أعلى للمعلم فى أدائه، فقد كان يبدع فى حضور طلبته ومريديه حتى لينده‍ش هو ذاته من إبداعه، وكان يتوقع نجاح الكثير من انطلاقاته هذه، كما كان يخطى بالنجاح دائما فى نهايتها، منتهجاً فى ذلك نهج لانيو الذى كان رغم عنايته بتحضير محاضراته (وتلك هى الأمانة المهنية) يرتجل ويضيف بصفة مستمرة،

---

(1) Pacal,G: La pensèe d'Alain P19.

(2) La Nouvelle Revue Francaise Septembre 1952. P4.

وبفضل هذا الارتجال حول ما كتبه كان طلابه يحظون بمشاهدة ميلاد الفلسفة ذاتها.

يقول ألان عن محاضراته التى كان يلقيها على الطلبة فى كلية سقينيه حول ديكارت، وعن طلابه الذين كان عددهم ثلاثين طالباً:-

"كتبت عن ديكارت، ولم أكن أميل إلى تكرار ما سبق قوله عنه، ولم أكن أرغب كذلك فى سبر غور الأجزاء الصعبة فيه، لكن ذلك قد حدث بالانتباه، وجرى الأمر مثلما كان يجرى فى فصول المدرسة، فقد بدأ بالرفض والقول بأنه موضوع صعب، وقد دفعنى الندم إلى هذه الأجزاء الصعبة دفعاً، وبدون تحضير ووجدتنى رغم قرارى بعدم الخوض فيها استشعر الخجل من هذه الوجوه الساعية للمعرفة"[1].

وهكذا كان ألان يبدو مبتكراً ومبدعاً ومحاضراً لقد كان ارتجاله فى موضوع ما هو الابتكار والإبداع يقول عنه موروا:-

"كان مريديه يتحدثون عنه بنفس التبجيل والتقدير، وأحياناً بنفس الكلمات التى كان يتحدث بها طلاب لانيو ومنهم ألان نفسه عن أستاذهم، وقد حاولت مراراً التغلغل فى فلسفته بقراءة كتبه ولكن بدون جدوى لقد كان حدسى يقودنى من خلال الجمل البسيطة إلى ماورائها"[2].

---

(1) Alain: Humanitè P33.

(2) Maurois: Andrè: Alain P 34.

واهتم آلان بالتربية وعبرت كتاباته المختلفة عن هذا الاتجاه، فهو يرى أنها تبدأ منذ الصغر، وتتم عن طريق لغة التعامل مع الطفل التى تتكون من الحركات والإشارات singes فيذهب إلى أننا نتبعُ باستخدام هذا الأسلوب وسائل تربية وتعليم الطفل الذى تعلق الحركات والإشارات السيئة فى ذكراته منذ الطفولة وتنمى فيه العادات والسلوكيات السيئة وتظل معه حتى الكبر، وهنا يبرز اهتمام آلان بعلم نفس الطفل، فينصح المربين والأباء والأمهات باستعمال القدوة فى تربية الأطفال، لأن التعليم والتربية السيئة التى يتلقاها الطفل عن طريق الإشارات والحركات منذ البداية، تؤثر على سلوكه وعاداته فى المستقبل [1]. وهكذا فكم من مأساة تحدث فى الطفولة بسبب كلمة تفهم على سبيل الخطأ. إن الكلمة التى يخضع لها الجميع ويعيشون بها سواء كانت حسنة أو سيئة إنما تعلب دوراً كبيراً فى التربية، لأن الجميع يحيون من أجل إسداء النصح أو الاقتناع به لذلك تصبح دراسة الدلالات (الإشارات) باعتبارها أدباً وثقافة هى أصول التربية[2].

لقد أقبل آلان على طلبته ومحاضراته، وكان مثالاً للمحاضر الناجح والتربوى القدوة يصفه أحد طلابه فيقول:- "..... حينما رأيناه للمرة الأولى يدخل قاعة الدرس كان جرئياً جسوراً، قوى البنية، ذا قد ممشوق، وحينما سمعنا صوته ذهلنا قليلاً فقد كان صوته قروياً، مرحاً، منخنحنا، كان ذا ذقن مليء بالحيوية وعينين زرقاوين تحيط

---

(1) Alain: propos Sur L'Education P.U.F P 35.

(2) Alain: Les Ideès et les Ages ch, le Monde Humaine P 138. Gallimard.

بهما هالات سوداء، كان ينظر فى الهواء واضعاً مرفقيه على المعقد. لم يكن له ملمح واحد من تلك الملامح الكئيبة والمكفهرة التى يتسم بها المدرس عادة، كان يبدو سعيداً بالحياة وبالتفكير فى آن واحد، واجداً الحياة ممتعة فى ذاتها، وأسمى من أى ظروف غير مواتية لقد كتب يوماً، ما لم يجرؤ أى فيلسوف آخر على كتابته لقد قال عن الحياة "أنها أنشودة سعادة"(1). وكان الغموض وعمق الأفكار من بين السمات التى أتسم بها أسلوب كتابته فقد قال عنه أندريه موروا "لقد كان غموض فكره المتعمد يسمح برؤية أعماق معيبة لم تكن لترى بدون هذا الغموض"(2). وكان ألان نفسه يعترف بذلك ويشعر مع هذه السمة بالأمن والسعادة، ويراها ضرورة لإثراء فكره وتنبيه القارئ إلى ملا يلاحظه من فكره أو أفكار الأخرين فهو يقول عن غموض أسلوبه:- "... أن الغموض الذى يكتنف أسلوبى ليس بالفارغ الأجوف، لكنه ثرى يرتطم ويصطدم بى المرة تلو الأخرى بدون أن أفقد صبرى وأعجز عن النفاذ إليه، وكنت أشعر فى ذلك بالأمن والاطمئنان"(3). لقد كانت دروس ألان ومقالاته مثار إعجاب وجذب جماهير غفيرة من الشعب الفرنسى، كان الغموض هو السر الوحيد وراء هذه الجاذبية"(4).

(1) Pascal.G: La pensèe d'Alain P 40.

(2) Maurois,Andrè. Alain. Domal. Paris 1950 P15.

(3) Alain: Histoire de mes pensèes. P 28.

(4) Maurois, Andrè: Alain P 11.

المبحث السابع

الأخلاق والفضيلة

تنسحب النزعة الأخلاقية على جميع أجزاء فلسفة ألان بصفة عامة، ونستطيع تمييزها فى كتاباته المتنوعة خاصة حين يربطها بالفضائل virtues المقترنة بأخلاق الحكماء والفلاسفة الذين ندرسهم، ونتعلم منهم الحكمة Sagesse[1]. والأخلاق morale تتضمن دعوة إلى تجنب الوقوع فى الخطأ، وتهيب بالفيلسوف أن يتحمل مشكلاته الحقيقية، ويتوخى الموضوعية باستبعاد اهتماماته، ومصالحه الشخصية حتى تبرأ أحكامه من شبهة الهوى والمصلحة[2].

وتتصل الأخلاق فى فلسفة ألان بالفضيلة التى ترتبط عن كثب بالسعادة الحقيقية التى كان يبحث عنها الحكماء ويستمدونها من الواقع، فليس من النبل أن يبحث الإنسان الذى يتوق إلى الفضيلة عن السعادة العادية أو الطبيعية، وهى موجودة فى ذاته، يشعر بها، أو ينبغى عليه الشعور بها فى كل لحظة من لحظات حياته[3]. إن التمسك بالأخلاق وممارسة الفضيلة هى السعادة بعينها، والغبطة الحقيقية المطلقة[4]. كما أن الاستمتاع بالحياة فى واقعيتها وسريانها العادى هى أجمل شيء يحصل عليه الإنسان. لقد كانت التربية البدنية، وفن الموسيقى من وسائل الصحة النفسية عند

---

(1) Alain: Histories de mes ldèes P33.

(2) Ibid.

(3) Alain: propos Sur le Bonheur Gallimard 1928. (Bonheur et Vertu) P 185.

(4) Ibid.

أفلاطون، فالاستماع لفن الموسيقى هو تسامى بالنفس، وتمرين الرياضة الجسدية تهذيب لها يشعرها بالعلو والسعادة اللامتناهية(1).

إن الحياة على نفس طريقة الحكماء وممارسة الفضيلة هما أساس السعادة فى تصور آلان، والسعادة المتصلة بممارسة الفضيلة هى منبع الأخلاق الذى لا ينضب، والذى ينبغى على كل منا أن ينهل منه، ويعتاد عليه فى حياته سواءاً كان فيلسوفاً، أو فناناً، أو شخصاً عادياً. وهكذا فنحن لا نستطيع أن نميز درباً معيناً للأخلاق عند آلان لأنها تمثل فلسفته برمتها طالما أنها تشتمل على الحكمة والفضيلة والسعادة.

---

(1) Ibid P 177.

المبحث الثامن

السياسة والحرية

كان الاتجاه السياسى بارزاً فى فلسفة ألان تشهد بذلك قراءاته لعظماء ساسة عصره فقد قرأ لماركس Marx وبردون Prudhon كما قرأ العقد الاجتماعى لروسو Rousseau الذى نهلت منه جميع الثورات وقد شجعته تلك الدراسة الأخيرة على حب السياسة، وإدراك أسس ومبادئ التجربة، فبدأ بتكوين رأى شخصى بعد مرحلة من الممارسة العملية(1). يقول ألان فى مناسبة انطلاقه فى دروب السياسة بعد قضية الضابط "دريموس".

"أقسمنا ألا نهتف بحياة الجيش، وبعد مناقشات عديدة على مقاعد الميدان مع عمال الترسانة والتجارة أصبحنا سادة المدينة، كما كنا على وشك تشكيل تجمع مستقل للقيام بأى إنقلاب إذا استدعت الظروف، وكنت عبداً لمشاعرى ودوافعى وأنا أنجرف فى هذا التيار"(2).

وعندما تشكلت الجامعة الأهلية وتأسست صحيفة، كرس ألان وقته لهما فعقد الندوات والمؤتمرات للعمال والفلاحين، كما كتب المقالات كلما دعت الحاجة(3).

---

(1) Merevre de France, Fondateur Alfred valette October 1952, Portatt D,Alain Par Lui-même Par Colette Audry P 208.

(2) Alain: Histories de mes Idèes P34.

(3) Pascal.G: La penseè d'Alain P15.

كـان آلان سياسـياً ثـائراً، قـوى الإرادة، معتـزاً بشخصـيته وإرادتـه، كمـا كـان علـى عـداء كـبير مـع السـلطة autoritè التـى تمثلها الحكومة Government، وقـد جـاءت كراهيتـه لهـا لـذات الأسباب التى تبرر وجودها. كما عبر عـن مشـاعر السخط ضدهـا فـى مؤلفـه، مـارس أو الحكـم علـى الحـرب:- "يعـد الميـل للسـلطة العادلـة الإنسانية من الأمور الطبيعية، فالمثقف منـا يميـل لتلـك القيـادة، لكـن ينبغـى أن نـدرك أن السـلطة تغـير كثـيراً فـى نفـس مـن يمارسـها، ولا يرجـع ذلـك لعـدوى فـى المجتمـع بقـدر مـا يرجـع إلى تسـلط الأمـور وضرورتها" [1].

وقـد ربـط آلان بـين القيـادة والحـرب التـى عـبر عـن مرارتهـا وضـراوتها فـى ذكرياتـه عنهـا، ثـم صـاغها بعـد ذلـك فـى مجموعـة أحاديثـه التـى نشـرت فـى عـام 1921بعنـوان "مـارس أو الحكـم علـى الحـرب" كمـا كـان لـه مؤلفـون تـابعون يسـهبون فـى شـرح موقفـه مـن الحـرب وهمـا "مـارس أو اضـطراب القـوة" و "مـارس وسـقوط القـوة" وموقف آلان من الحرب هو موقف الرفض والسخرية اللاذعـة. تبرز لنـا نصوصـه فـى الحـرب عـن تحليـل رائـع وإنسـانى لـدوافعها النفسـية وتفنيدها بسخرية وقسوة قد تستثير البعض فهو يندهش فـى مقالـه فـى "حـب الـوطن" لسـهولة التضـحية بالحيـاة فـى سـبيل الـوطن، أو سـهولة التضحية بالمال"

(1) Alain: Mars ou la gurre Jugeè Ed, N.R.F 1921 P255.

يقول آلان فى "مارس" أو "الحكم على الحرب" : "يقابل كل خطاب رنان عن الحرب بالصمت المطبق، ويشعر الشيخ الطاعن فى السن كراهية السماع عن مذابح الشباب، فعلى من يسمح الحرب الخوض فى الصفوف، ومن تضطره ظروفه للاستمرار فيها فليفكر فى حصر الموتى، والقتلى.... إن التفكير فى مكفوفى الحرب يؤجج الأحاسيس.. ففكروا فيمن يأمر بالهجوم ولا يبدأ بنفسه، ولكن تمالكوا أنفسكم واكظموا غضبكم فهذه حرب أيضاً، ولتقولوا أنه شيء لا يستحق الاعجاب، ولتعرفوا ثمن البطولة"(1).

هكذا تعبر النصوص عن موقف ألان من الحرب وكراهيته الشديدة لها فيما يصوره من آلام وعذاب الإنسان الذى يصطلى بنيرانها.

لقد كان حديثه عن الحرب ينتهى إلى ثورة وحماسة عن كراهيتها، وكشف ويلاتها، حتى الحديث عن الإيمان ذاته اقترن بالحديث عنها، يقول فى مارس:- "... إن القول بعدم جدوى الحرب هو غفلة التدبر والمعرفة، هو الاعتقاد اليقينى والإيمان"(2).

لقد كانت قضية الحرب هى شغله الشاغل، فإذا ثار وتحمس فهو يتحمس لفكرتها، وإذا تزرع بالإيمان والاعتقاد فهو معتقد بعدم جدواها، وإذا تحدث عن الرغبة والغضب أو الحاجة فهو فى حديث مرير عنها، يقول:- "........... هذه هى الحرب ابنة الملل والقدرة، لا ابنة الحاجة والرغبة"(3).

---

(1) Alain: Mars P241. 242.

(2) Ibid P 299.

(3) Alain: Sentiments, passions et signes N.R.F 1926 p70.

مما سبق يتضح لنا صورة ألان السياسى وموقفه من الحرب، كما ندرك أهمية تجربتها بالنسبة له، وكيف توثقت الصلة بين الفلسفة، والسياسة فى مذهبه. يقول هنرى موندر عن ألان السياسى "..... لقد شغلته قضايا السياسة سنوات طويلة، فقد ظلت مشكلة جيش دفاعى أو إقليمى تراود خياله، وتعتثر فكره طيلة عشرين عاما"[1].

(1) Mondor, HenriL: Alain, Gllimard 1953 p35.

المبحث التاسع
الدين والعقل

يذهب ألان فى الحديث عن علاقة العقل بالإنسان إلى أنه قد تخلص من القلق agnoisse الذى كان ينتابه منذ عام 1912 بعد أن تبين له أن هذا القلق مهما كانت حدته (مثلما كان الحال عند بسكال) لا يرجع إلى أسباب ودلائل معينة وخفية، إنما يرجع إلى حالة النفس ومزاجها وقدرتها على الأتزان والصمود، ولهذا فقد أصبح القلق والهم أمراً متعلقا بعلم النفس أكثر منه بعلم اللاهوت theologie[1].

وعلى هذا النحو، ومن أجل سلامة وطمأنينة النفس يتدرج ألان صاعداً من أدنى حالات النفس إلى أسماها، من المادى إلى المعنوى، فينصح بتجنب الانفعال والعاطفة المحمومة والسعى إلى راحة الجسد النوم، وبالتالى راحة الأعصاب فالنفس[2].

ولما كانت الحكمة فى تصوره هى رفض الفكر فى أقصى لحظات الحزن، فإن هذا هو ما أدركه الدين. يقول فى ذلك:- "إن الدين قد أدرك هذه اللحظة، ومن ثم فقد جعل البائس يجثو على ركبتيه، ويضع راسه بين يديه متبتلاً فى صلاة تحيط به أضواء الكنيسة الخافتة، وهذا الوضع فى حد ذاته يخلص الأعضاء من التقلص، ويريح العضلات، ويطلب منه أن يصمت ويريح عينيه، ثم يتلو صلاته التى اعتاد على ترديدها فتلعب هذه العبارات دوراً فى إسكات

---

(1) Alain: propos Sur La Religion, Ed Rieder Paris 1945 P31.

(2) Ibid.

حواره مع نفسه، وتصبح جميع هذه الأمور ضرباً من السحر الذى يقاوم جموح وعنف الخيال"

إن آلان يعتقد كثيراً فى عقيدة العقل "يقول: "... إنه من الأفضل أن نتناول عقيدة العقل la religion de l'esprit وكأنها فضيحة وهى إن لم تكن كذلك بالنسبة لكوبرنيقوس Copernic فضيحة وهى إن لم تكن كذلك بالنسبة لك، فلن تفهم أبداً أن الأرض تدور. لقد لام المسيح على شجرة التين لكونها لم تؤت ثمارها، وياله من مثال رائع أتى بعد عدة أمثلة تدانيه فى البساطة والشجاعة، لقد اكتشفت الآن عظمة الإنسان فى رفض هذه الضرورة الظاهرة la nècessitè exèrieure[1]. وهكذا يشير نص آلان إلى إيمانه بالعقل والإرادة الإنسانية، ورفض الضرورات الظاهرة، فالإنسان عنده مسئول عن تغيير نفسه بعقله وقدرته، وقتله لعاطفته وانفعالاته[2]. يقول عن قدرة الإنسان على تغيير نفسه والعالم:- ".. هكذا يرغب الإنسان فى تغيير نفسه، وتغيير العالم، رغم الوقائع وبمعارضتها، وهذا هو الجمال فى حياة جان دارك والمعنى فى ملحمتها: لقد أمدتها آلهتها بالإلهام لكنهم لم يساعدوها، لقد تم كل شيء بواسطة البشر، بالإيحاء، بالعدوى، بالثقة، إنها الإلياذة الجديدة[3]. La nouvelle Iliade de L'histoire de Jeanne d'Arc, L'Evangile nouveau:-

(1) Ibid P36.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يقول فى عقيدته الجديدة:-

"سيوجد السلام إذا ما صنعه البشر، لا يوجد قدر موات، معارض، لا تطمح الأشياء إلى شيء. لا يوجد رب بين السحب، فالبطل hero وحده وبمفرده فوق كوكبه الصغير وحيداً مع آلهة وأرباب قلبه الإيمان Foi والأمل espetance والإحسان Charitè"[1].

وهكذا فعلى الرغم من ورع ألان بيد أنه يسبق العقل والإرادة على اللاهوات. فهو إن لم يرى فى الصلاة راحة بدنية فتبقى طمأنينة النفس وهدوئها ممكنة، وهكذا تظل عقيدة النفس قادرة على إحداث معجزة الإرادة miracle de volontè وكذلك الإحسان، ويصبح التأمل أخيراً هو قراءتنا الدينية La meditation de qui est pour nous Lecture religieuse

تعليق وتقييم :

يتجه ألان إلى تمجيد العقل من خلال فلسفته برمتها، فيجعله مدار البحث فى الفلسفة والعلم والفن والأخلاق والتربية على ما رأينا من قبل ولا يستثنى من ذلك الذين فنجده يشير إلى خاصية نفسية لا يمكن أن تحدث للنفس وهى ضرب من الطمأنينة أو سكنية النفس إلا بممارسة نوع من الشعائر الدينية، فهو هنا يحيل منشأ كل دين إلى الذات أو بمعنى آخر إلى العقل على طريقة المفكرين الأحرار الذين يرون أن عقل الفرد هو مصدر دينه فلكل إله المنبثق من عقله، أى من ذاته، فالإيمان فى هذه الحالة لا يكون عن طريق إله سماوى يوحى إلى الأنبياء بأمور العقيدة، بل هو إله ذاتى مصدره عقل الانسان، ولكن يبدو أن تكوين ألان فى طفولته أو شبابه وقد

---

(1) Ibid.

عاصر نوعاً من القداسة الدينية واحترامها قد ترك فيه أثراً من رواسب كنسية لاهوتية تتمثل في ارتباط مشاعره النفسية، وليست اتجاهاته العقلية بمراسم الكنيسة وطقوسها، ولهذا فهو يقع في هذا التناقض الظاهرى العجيب ، فهو من ناحية لا يؤمن بغير العقل المتمثل في ذاته كإله لعقيدته الدينية، ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن راحة النفس وطمأنينتها التى يستجيب لها حوارها الداخلى مع ذاتها لا يمكن أن تتحقق إلا بولوج عتبة الكنيسة وممارسة شعائرها، وسماع ترانيمها، والجلوس إلى كرسى الغفران.

هذا النوع من المفكرين الذى يجمع بين سلطة العقل العليا فى ممارسته للحياة وفى سائر ميادين العلم والمعرفة، وكذلك يوجه احتراما وخشية لمظاهر العقيدة وليس لصلب العقائد نفسها إنما يعتبر علامة على عصره الذى شاعت فيه روح القلق بين الدين والفلسفة، وكذلك العلم. فقد ظهرت فيه فتوحات العلم المادية العظيمة مما أشاع روح الالحاد بسيطرة المادية ولا سيما الماركسية على العقول فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وغلبت النزعة اللادينية فى المذاهب بعد كيركجارد باستثناء مذهب بيرجسون الروحى الذى كان يعد منارة قائمة بذاتها فى عصر يموج بالتزمت العلمى المنهجى الذى يستند إلى الحس والمحسوس وحدهما، وكذلك بنزعات المادية ونزعات الإلحاد. وهكذا أخذت معالم الاعتقاد الدينى تتخذ وجهة أخرى غير خالصة، تداخلت مع الاتجاه النفعى فيما يعرف بالبرجماسية الأمريكية عند بيرس وجيمس وديوى. وهكذا أخذ الإنسان يواجه حالة القلق هذه التى اعتثرت ذاته، واعتبرته آله يوجهها العلم والمادة على الرغم من ذيوع النظرة الوجودية التى حاولت تحرير الفرد،

ولكنها أغفلت الجماعة والأخلاق والدين والفلسفة معاً، وهذا يضاف إلى مصادر التوتر والقلق والنفسى، وفى العقيدة الجديدة يرى ألان أن السلام هو الذى يصنعه البشر، وهو يلوح فى ذلك إلى مشروع السلام الدائم كأنه استمرار له، وهو المشروع الذى وضعه كانت، ولا يوجد قدر- كما يقول- أى أننا نعتبر أن القدر قد يبطش بنا، ويقطع علينا مسيرتنا فى الحياة بالموت، وقد يعطينا مالا نريد من مواقف صعبة، وقد يفاجئنا بأحداث لم نكن نتوقعها، ولكننا ونحن نملك أمرنا بأنفسنا ونستطيع أن نشكل حياتنا وفق عقلنا وما نضعه لهذه الحياة من مشروع يستوعبها كلها فإنه لا يمكن أن يوكل شيء إلى القدر أو إلى الغيب، أى إلى صنع الله أو إلى قدرة خارقة قد تلقى بنا فى متاهات بعيدة الغور، وتكون ذات سيطرة عليا علينا مهما كان أمرها سواء كانت قوى طبيعية أو إلهية أو بشرية، فنحن نشكل حياتنا وفق إرادتنا المنبثقة من عقلنا بلا معارضة لحياتنا خارجة عن حدود الطبيعة، فليست هناك أية غاية مفروضة علينا من خارجنا إذ أن ذاتنا هى التى تتحكم فى مصيرنا، وبالتالى لا يوجد ذلك الإله الذى يتطلع إليه البشر بين السحب، بل إله كل فرد فى داخل ذاته، فالذات أو الأنا الفردية هى إله نفسها، وهى حاكمة مصيرها. ولكن هل يتساوى الناس جميعاً فى أقدارهم وفى مراتبهم الإنسانية؟ هل يكون الأفراد كلهم سواسية فلا تقدم لأحدهم على الآخر فتنتفى الزعامة والقيادة والريادة فى كل علم، أو فن، أو فى مجال السياسة أو غير ذلك؟

إن ألان يعلى من قيمة البطل الإنسانى، وهو فى هذا يتخذ موقفاً خاصاً به فى فلسفة التاريخ يرجع به إلى مدرسة توماس كارليل

(1795- 1881) Thomas Carlyte [1]. عـن الأبطـال وعبـادة البطولة heros and heros worshiped هذه النظرية التى تأثر بها آلان ترجع الدفع التاريخى للأحداث إلى البطل، وتنتفى بذلك فكرة الحتمية فى التاريخ، وكيف تتولد الأحداث بعضها عن بعض تولداً حتمياً تلقائياً فلا دخل للعنصر الانسانى فى نشوئها أو تولدها واستمرارها عبر الزمان، وكذلك تعارض فكرة البطولة، وفكرة الاستناد إلى الغيب الدينى التى يفسر بها أصحاب المدرسة التاريخية الدينية نشأه الأحداث وتتابعها فهم يرجعون كل شيء فى هذا الترابط الحدسى عبر الزمان أو التاريخ إلى الله وحده. أما آلان وهو يعلى من قدر البطل الإنسانى فيرد إليه كل شيء. وهو فى نظره إله صغير يتربع على عرش آلهه قلبه المثلثة: الايمان والأمل والإحسان. هذا الثالوث اللادينى الذى يعتمر قلب البطل إنما يثير مشكلات مادمنا نقول أن البطل هو النموذج الإنسانى الذى يقود المسيرة، والذى يتمثل فيه العقل فى أعلى درجاته حاكماً للمشاعر الثلاثة التى ذكرناها، وكأن كل من تمثلت لديه هذه المشاعر كسند للعقل فى صورة مثالية يصبح نموذجاً إنسانياً عالياً قريباً من الآلهة الدينية مع أنه ليس إلهاً، وأول تساؤل يثيره هذا الوضع الغريب للانسان البطل هو أن آلان مضى إلى أقصى حد فى الابتعاد عن الدين، وعن الحتمية التاريخية الخالصة مستنداً إلى البطل الإنسانى فى كل شيء استناداً إلى فلسفة توماس كارليل، وإلى الفيلسوف الشاعر جوته، إلا أنه كما حدث بالنسبة

---

(1) توماس كارليل: فيلسوف ومؤرخ إنجليزى من أتباع مذهب وحدة الوجود، ومن اللاأدريين كذلك. دافع عن الفلسفة المثالية الألمانية، طبق على المجتمع نظرية فيخته عن نشاط الإنسان باعتباره العنصر الخلاق العالم، أهم ما يميز فلسفته العودة بتاريخ المجتمع إلى سير الشخصيات العظيمة وعبادة البطل.

لتمسكه بشعائر الدين المسيحى، وبمراسمه كسبيل لراحة القلب، وسكينة النفس حتى لا تشعر بإثم داخلى نتيجة لانحرافه التام عن الدين والعقيده نجده يستبقى هنا معالم ظاهرية للثالوث المسيحى، فليس الإيمان سوى رمز وإشارة إلى الأب، وليس الأمل سوى إشارة إلى روح القدس لأنه أمل الألوهية فى التنزل إلى البشر، وفى التشخص والحلول كما ترى المسيحية، كما أن الإحسان هو الابن، وقد نمت حركة التنزل والحلول فى صورته فيتم بذلك خلاص البشر من الخطيئة الأصلية ولهذا كان هذا العمل إحساناً وهو أرفع درجات الخير بالنسبة للبشر.

وهكذا نرى أن ألان على الرغم من اتجاهه إلى العقل الخالص بروح كانطية إلا أنه ظل شاخصاً ببصره نتيجة لتكوينه الأولى إلى المسيحية وعقيدتها وثالوثها، فلم يبقى منها سوى المظاهر والرموز الخارجية مفرغة من العقيدة، وكأنه هنا أيضاً يعيد إلى الذكر تيار الفكر الكانطى الذى أظهر من حيث العقل أنه لا يمكن إقامة دين أو أخلاق ولهذا لجأ إلى العقل العملى ليقيم دعائم الأخلاق والدين، ولكن ألان لم يجهد نفسه لتقنين هذا الاتجاه الدينى الغامض كذيل لمذهبه، بل تركه هكذا ليدل على التميييز بين العقل العقل الخالص، والمشاعر الدينية الخالصة فى مذهبه على الرغم من أنه لم يعامل الأخلاق نفس المعاملة التى عامل بها كانت الأخلاق والدين عنده بل ربط الأخلاق بالعقل كما رأينا.

والحق أن ألان لا يكتفى بالاشارة إلى البطولة الإنسانية النموذج الأعلى للعقل الانسانى الذى يجعله وراء الدفع التاريخي، لكنه يشير أيضاً إلى الحتمية الطبيعية ويعتقد أن وراءها المنطق أو

العقلن فإنه لا يمكن أن يشذ أى حدث طبيعى عن المنطق أو مواضعات العقل حتى ولو حدثت معجزة، فانها تتم بمقتضى الحتمية الطبيعية أيضاً كما تخضع لنمط من أنماط المنطق العقلى مع أن الكنيسة تعتبر أن تدخل العقل فى الطبيعة وأحداثها يعتبر فضيحة كبرى وباطلاً لاهوتياً ينبغى معاقبة صاحبه، وإعلان مروقه عن الدين كما حدث فى محاكم التفتيش وغيرها، كما حدث بالنسبة لكوبرنيقس ونيوتن وغيرهما..... ونحن إذا سلمنا بآراء الكنيسة التى لا تحترم منطق العقل والحتمية الطبيعية للظواهر الطبيعة، فإننا بذلك لا نستطيع أن نفهم مثلا كيف أن الأرض تدور أو بمعنى أعم لا نستطيع أن ندلى بدلونا فى مجال العلم وتقدمه، ولما كان العلم قد أظهر تقدماً عظيماً بعد أن انفصل عن الدين، لهذا فإن العلم قد أثبت نجاحه بينما ثبت عقم اللاهوت. وعدم فائدته للعلم، وأصبح العقل هو السند الأساسى لهذا التقدم الرائع فى مجال الكشف العلمى ويعطى الآن عدة أمثلة تدل على عظمة الإنسان فى اكتشافه لهذه المعانى وتمسكه بها وأهم الأمثلة الرائعة التى أشار إليها هو مثل المسيح عليه السلام الذى رأى شجرة تين لم تثمر فى أوان إثمارها فتعجب وكأنه يلومها على أنها لن تثمر فى أوان إعطائها الطبيعى، أى أن المسيح لم ينتظر أن يظهر التين فى غير وقته فيكون إعجازاً، ويشكل معجزة خارقة للطبيعة، بل هو على العكس من ذلك يعجب من عدم ظهور ثمر التين فى وقت كان ينبغى أن يظهر فيه طبيعياً، وهذا يعنى أن المسيح وهو ابن الله كان يؤمن بحتمية ارتباط الظواهر الطبيعية، وبأن كل حدث فى الطبيعة له أسبابه المنطقية المعقولة، ومن هنا جاءت روعة هذا المثل إذ بدلا من أن تجرى معجزة على يد المسيح نجده يكرس رأية للاشادة بالنمو الطبيعى، وبالعملية الطبيعية، التى تنبثق نتيجة

للترابط الحتمي بين مكونات الطبيعة وليس بسبب تدخل عناصر إلهيه أو غيبية أو غيرها فى عملية سيرها الطبيعى.

اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية:-

بعد أن عرضنا لاهتمامات ألان فى مجالات:- الفلسفة، والأدب، والفن، والتربية و التعليم والأخلاق، والدين. نشير هنا إلى إهتمامه بالرياضيات والهندسة اللذين لاقا منه اهتماماً بالغاً يقول ألان:- "لقد عشقت الرياضيات والهندسة، وساعد على ذلك ما تلقيته من علم فى مدرسة مورتانى، فقد علمنى الراهب أن الهندسة لا تعنى مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء، وكان اهتمامى بالهندسة سبباً فى حصولى على درجات التفوق فى هذا العلم فأحبنى أستاذى وشجعنى كثيراً"[1]. ولما شعر أسرته بحبه للهندسة وعلوم الرياضة أرسلته إلى مدرسة ليسية قانف حتى يتعلم أصولها وقواعدها.

ومما يشهد على اهتمامه بالرياضيات مقالاته التى كان يرسلها إلى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" موضوعة شكل حوار وموقعة باسم كريتون، وكان ألان قد أشرف على إنشاء المجلة سالفة الذكر فى عام 1893. وفضلا عن ذلك كان اهتمامه بعلم الميكانيكا لا يقل عن شغفه بالهندسة، وقد تلقى أول دروسها خلال خبرته فى العمل مع الضباط، والاختلاط بالملاحين الملمين بالهندسة، كما كان يلاحظ عليه إلماماً واضحاً بدراسة علم الجيولوجيا واهتماماً به، خاصة، وقد سنحت له الفرصة بحضور مؤتمر للجغرافيا.

---

(1) Mondor, H: Alain Gallimard 1954 P 35.

الخاتمة

تبين لنا من خلال عرض فلسفة ألان أنها فلسفة لانسقية ورغم ذلك فانها تشكل وحدة متماسكة، وهذه الوحدة هى الغاية التى سعينا لمعرفتها فى هذا البحث. ونستطيع أن نبرزها باستخراج ما أسماه بيرجسون الحدس أو الاستبصار الأساسى فى المذهب، وكان هذا الحدس هو حركة الحكم التى تعد علامة الإنسان المميزة، والفضيلة أو الصفة العليا التى يتميز بها، لقد كان العقل والفكر متلازمين فى فلسفته فنحن نجده يهتم بالعقل فى جميع مجالات فلسفته إبتداء من الفلسفة ومروراً بالأدب والفن والتربية والتعليم والأخلاق وإنتهاء بالسياسة والحرية والدين، فالعقل يلعب الدور الأساسى فى هذه المجالات فضلاً عن حرية الحكم التى تعد جوهر فكر ألان برمته، فانه لم يتوقف لحظة عن ممارستها لأن من الواجب على الإنسان ألا ينتظر الفرصة حتى تواتيه للبدء فى التفكير فالفرصة موجودة فى كل لحظة وفى كل حدث، وهكذا يصبح الصحفى والفيلسوف فى شخصه كل لا يتجزأ.

لقد تعلقت تأملات ألان بفلسفات الحكماء وتأملاتهم مثل أرسطو، وأفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وكات وهيجل، وكونت فهذه الفلسفات الحكيمة لهؤلاء الرجال ليست بعيدة عن أحداث الحياة اليومية، حينما يتطلب الأمر إصدار حكم ما، فألان لم يكن هو الأديب الإنسانى، أو المحلل النفسى الدقيق، أو عالم الأخلاق إنه الفيلسوف الشامل المثالى تلميذ لانيو وتابعة فى احترام العقل، الصحفى وكاتب المقال المشهور Essayiste[1]. ومؤسس فلسفة فن الحياة، لقد كانت الفكرة هى أساس فلسفته، وكان الفكر هو أساس الإرادة عندما جعل منه أساساً لها فى جميع أجزاء فلسفته إبتداءاً من كتابه

([1]) Pein La Rousse Robert N 2 Paris Saint Germain Paris P 75 P 27.

مقاله ومروراً بفلسفته العقلية ، واهتمامه باللغة ، وبالأدب الذى جعل أداته الكلمة ، وبالفن الذى جعل من الفكرة فيه المحور الرئيسى للعمل المبدع ، وأبرز مكانتها فى كل مراحل العمل منذ بدايته حتى ميلاده ، وفى التربية والتعليم عندما اهتم بنوعيه الأفكار فكان يبسطها تارة ويجعلها غامضة تارة أخرى فى سبيل النفاذ إلى عقول طلبته ومريديه من طلاب العلم ، كما كان يهتم بالبدء بالفكرة ثم ينطلق منها إلى دراسة العمل بأكمله.

ونفس دور الفكرة يتجلى فى احترام النفس لمبادئها وأفكارها العقلية فى مجال الأخلاق ، وكذلك فى مجال السياسة والدين ، ولكن هل يعطينا احترام آلان للفكرة وتشديده على الرجوع للعقل ثمة انطباع بنوع من المثالية فى موقفه الفلسفى ، إن آلان يبدو فى أكثر من لون هكذا تعرفت على فكره من خلال البحث فالانطباع العام والسائد فى موقفه هو المثالية والإنسانية ، لكن هذه المثالية ليست نسقية كما هو معروف عنها ، أنها أحياناً تصبح واقعية كما هو الحال فى دراسته للفن ، فالعمل الفنى لا قيمة له بدون عودة للطبيعة والواقع والصانع. وإن كانت جميع هذه الأمور الواقعية الموضوعية تعضد وتقوى بالفكرة فى كل مرحلة من مراحل العمل وهنا يصبح آلان مثالياً موضوعياً فى مجال الفنون بل إنه حين يقترب من صيحات الوجوديين فى مناداته بالخير وكراهية الحروب ومرارتها فنحن نلمح فى كلماته عذاب المصير الانسانى ، كما نلمح فى فنه العملى وتعامله مع الحياة ، ومحاولة الاستفادة من منابعها مهما اختلفت موقفاً برجماسياً ، وهو فى ذات الوقت كانتى يعيش فى محراب كانت ويتنسم عبير فلسفته ، ويقدس عقله النظرى والعملى ، وهو يبجل كونت ويعشق فلسفته الوضعية ،

كما يهتم بدراسة هيجل ويعتبره أرسطو العصر الحديث، وهو يحترم ديكارت ويقدس حكمته الكلية ويتفق معه فى الكثير من آرائه خاصة المتعلقة منها بالعقل والارادة والصلة بين النفس والجسد ودور الانفعالات فى وقوع الخطأ وغيرها من وسائل... وهو لا ينسى الماضى فالماضى والحاضر عنده سواء ، ولأنه يعيش فى الحاضر بحكمة الماضى. فكم تغنى بأسلوبه الرشيق ومجد فلسفات أساطين اليونان مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وإلى أى حد استفاد من خبرة ممارسة الأخلاق والفضيلة عندهم فلم يكن يعبأ بأن يصفق لمذهب أفلاطون فى المثل والأخلاق بقدر ما كان يهتم بممارسة فكر أفلاطون فى واقع حياته، وأن يصبح هو أفلاطون عصره، وهكذا كان ألان هو الفيلسوف الفرنسى المحب الحقيقى للحكمة مثلما كان حال سقراط[2]. وهكذا بدت فلسفته شمولية تهدف إلى استبطان حياة الإنسان ابتداء من الفكر مروراً بالعاطفة الجياشة وانتهاء بالانفعالات الهدامة الضارة بالجسد، لقد كان ألان فليسوفاً عالم نفسى أدرك ما للنفس من حق على الانسان. وما للبدن من حق عليه وما للحياة من حق عليه فى أن يعيشها متوافقاً سعيداً بما يتوخاه من فن وحكمة وصبر وبما يتمسك به من خلق ومثل وآداب ومعاملات، وبما يؤمن به من الحرية وقوة الإرادة وممارسة الذكاء العام.

وهكذا نرى أن موقف ألان يبدو قلقاً بعض الشيء فالبعض يراه كما نراه نحن مثالياً مع بعد برجماسى، والبعض يراه تصورياً، كما ينظر إليه كواحد من الكانطيين الجدد ، ومع تعدد الوجوه وتبادين

---

(2) Encylopadia Britannica Vloume (1) William Benton Printes in U.S.A 1964 P 491.

الاتجاهات التى يبدو عليها ، موقفه إلا أن موقفه برمته يتم عن ثراء كامل وسعة أفق وفلسفة إنسانية عميقة فهو وأن كان لا يشير بصفة قاطعة إلى مذهب معين. فذلك لأنه قد صرح لنا منذ البداية أن فلسفته لانسقية بل هى موقف لانسقى يمثل منهجاً لممارسة فن الحياة.

ولهذا فإن العلامة المميزة على هذا المذهب هو محصلته الأخيرة أى اتجاهه إلى إتقان فن الحياة، وهذا الاتجاه يحمل مع ما يحمله من مثالية بعداً برجماسياً مؤكداً وبصفة عامة فان التكوين الدينى له فى شبابه، واطلاعه على مختلف التيارات الفلسفية لعصره فضلا عن إلمامه بالانجازات العلمية قد خلق فى نفسه نوعاً من القلق الذى عبرت عنه فلسفته وكان سبباً فى الاتجاه اللانسقى الذى انتهى إليه. وكان مداره احترام الذكاء الاجتماعى ويعنى به استخدام الأفكار والآراء والمنطق لا لذاتها كما كان يفعل الفلاسفة القدماء بل بغرض تسيير دفة الحياة.

وهكذا يعد ألان ابن عصره الذى تباينت فيه الآراء والذى عاصر كل ظروف مجتمعه بأسرها فقد ظهرت فى عصره متناقضات سياسية وعسكرية إذ توالت أثناء حياته حربان هما الحرب العالمية الأولى والثانية التى اكتوى بنيرانها ، وتمثلت أمام عينيه أنواع الظلم الفاشستى والنازى فى ألمانيا وإيطاليا والقهر الشيوعى فى روسيا والبلاد الضالعة معها ، ثم ارتفاع كلمة الحرية عند الوجوديين وتفجر أزمة الإنسان المعاصر ومصيره وكذلك بلوغ العلم ذروته بالكشوف العلمية الذرية بحيث أصبح الإنسان قزماً فى مواجهة الآلة وخاصة آله التخريب الجهنمية.

وفى ظل هذه الظروف القاسية كان على ألان أن يجمع فى مذهبه بين الدعوة إلى روح السلام، والمحبة والاخاء عن طريق تنزل

الثالوث المسيحى على الأرض من إيمان وأمل وإحسان، واستخدام إسلوب جديد فى التعامل بين البشر يكتنفه الذكاء الاجتماعى مع حرية الفكر واستقلال الشخصية، وتحاشى المواجهة والهبوط إلى مستوى الغباء الذى هو أساس الصراع بين البشر لكى يحيا الإنسان فى سلام ويتقن فن الحياة الذى يوفق بين البشر ويجعل البطل انسانياً بعيداً عن السلطة الصارمة، وقوة الضغط والقهر سواءاً كانت إلهية أم إنسانية.

وهكذا ترجع أهمية دراسة ألان إلى أنه يبشر بنوع جديد من القيم الانسانية وكأنه يحدث ثورة فى تنظير القيم الإنسانية منذ ماكس ڤيبر الفيلسوف الاجتماعى إذ أنه هنا لا يضع العقل المنطقى- رغم إيمانه بالعقل الصراح- لا يضعه وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر إستمده من الممارسة العملية لفن الحياة، وهو استخدام الذكاء الاجتماعى فى معالجة الأمور، وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلى فقد يتولد عن هذا صراع مخيف، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء الاجتماعى ومن إتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضى بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة، أو الجمال المطلق مادامت غايتنا هى الوصول إلى السلام الاجتماعى والتكيف النفسى ونشر المحبة بين الناس وتحقيق السعادة ونبذ الصراع، وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسى.

وفى ضوء هذا المنهج الجديد عند ألان بما ينطوى عليه من هدف مثالى، واتجاه برجماسى خفى ينبغى علينا أن نتمسك بالحكمة، ونقتدى بالحكماء، وأن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعى فيحيلها من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العلمى الممارس لفن الحياة.

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
- قرآن كريم	3
- المقدمة	4
الفصل الأول	
الحياة الباطنية وتطور فكرة الوعى	7
1 - الشخص بين الماهية والوجود	14
2- مكانة الفكر الوجودى من تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر	24
3- النزعة الوجودية ، وتاريخ الفكر الإنسانى	25
أ - شلنج	25
ب- كاسيرر إرنست	26
4- عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر	43
5- خصائص الفلسفة الوجودية	44
6- الوجودية المؤمنة بين بسكال ، وكيركجارد	49
• إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال	50
أ- الوجود	53
ب- العدم	59
ج- الله	62
7- الوجودية بين بسكال، كيركجارد	62
أ- مسألة الدين	66
ب- مسألة الانسان	68
ج- مسألة الفلسفة	70
• مصادر البحث	72
1-مصادر عربية	72
2-مصادر أجنبية	72

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث	
من العقلية والتجريبية إلى اللامادية	

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الخامس	
الفلسفة أو (فن الحياة)	325

تم بحمد الله

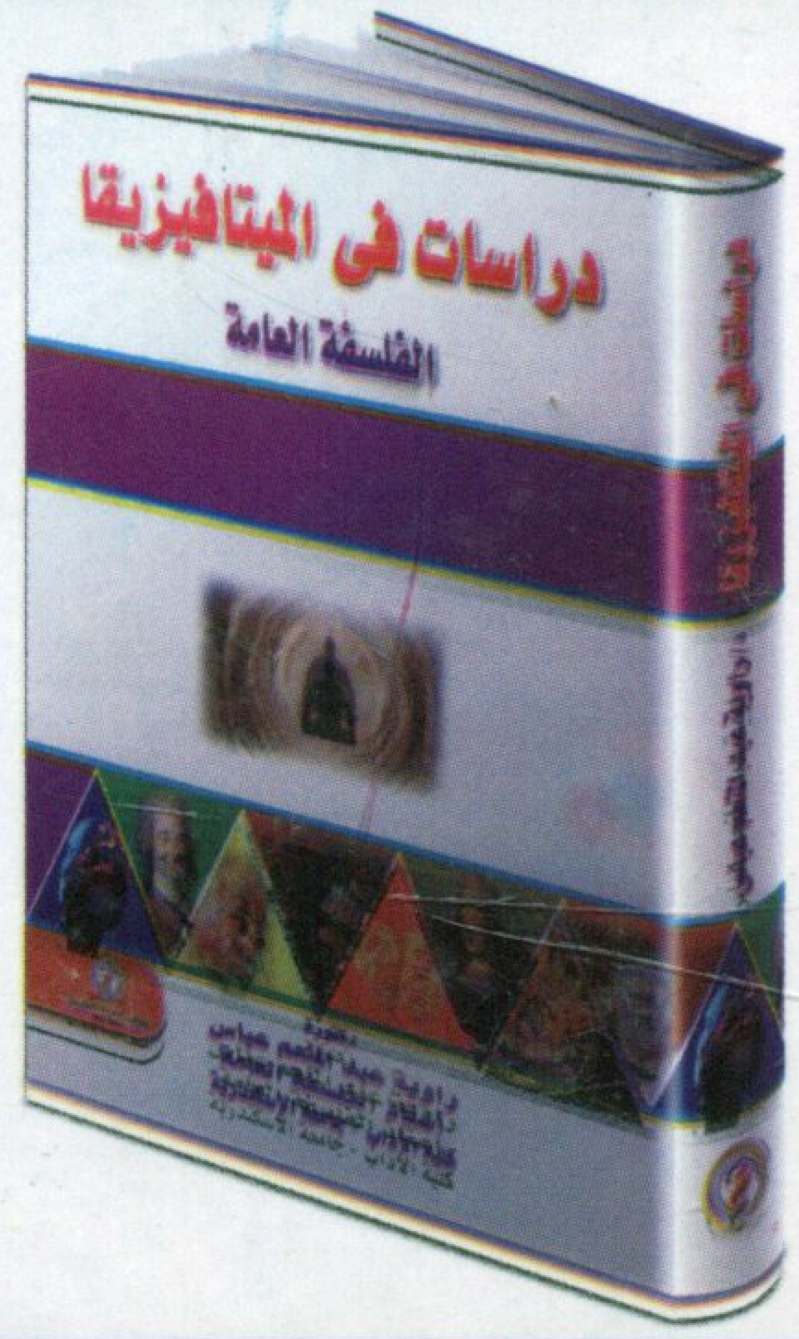
رقم الإيــداع : 2013/15610

الترقيم الدولى : 1-047-735-977-978

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية





الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى سيدى بشر - الإسكندرية

تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية

ISBN: 977-735-047-1

9 789777 350471